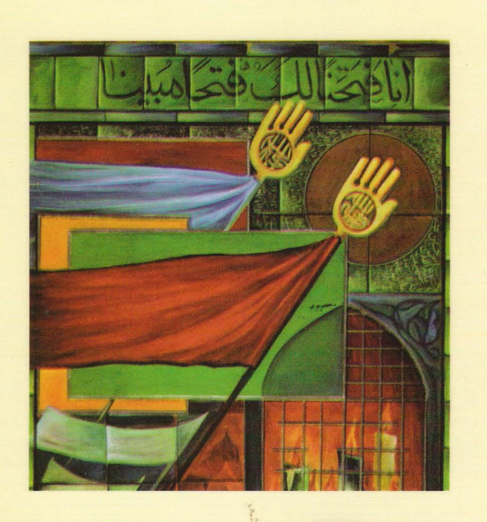
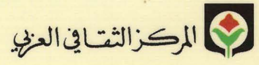
تركي علي الربيعو

الحركات الإسلامية
في منظور الخطاب العربي المعاصر






منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الكتاب

الحركات الاسلامية
في منظور الخطاب العربي المعاصر

تأليف

تركي علي الربيعو

عدد الصفحات: 272

الطبعة

الأولى، 2006

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-125-2
جميع الحقوق محفوظة
الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 01750507 ـ 01352826
فاكس: 01343701 ـ 961+

تركي علي الربيعو

الحركات الإسلامية

في منظور الخطاب العربي المعاصر

إهداء

إلى صديقي الدكتور

عبد العزيز بن ناصر المانع


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

مقدمة الكتاب

المناضل المسلم الساخط: من الافتقار الى مشروع سياسي الى الصدام مع الدولة ؟

من وجهة نظر عبد الله العروي في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة، 1995» أن الدولة العربية الجديدة (الدولة القومية) تواجه ثلاثة أعداء متحالفين ضدها :أولا السياسي الليبرالي المهزوم الذي ينعت يوميا بأنه كان ولا يزال أجير الغرب، فيتألم ولا يجد كيف يثأر لنفسه إلا بالتهكم من السادة الجدد وسلوكهم الاستبدادي الخشن. وثانيا الشيخ الذي يجد أنه ممنوع من ممارسة أي نشاط دعائي، والذي يلتفت فلا يرى إلا آثار فعل الشيطان وسيطرة الغرب على جميع مناحي الحياة وأن أبطال الدولة القومية الآخذة في التبرجز يقولون بألسنتهم ما ليس بقلوبهم، وأنهم قد هجروا كلام الله وبات هدفهم هو اللحاق بالغرب. وثالثا وأخيرا الشاب الذي لم يتجاوز العشرين، الذي يصفه العروي بأن مثله مثل شباب الدنيا، آماله عريضة ملحة وصبره نافذ، يسجل على قادة الدولة القومية أنهم يعدون ولا يوفون، يؤجلون الى ما لا نهاية عهد الرفاهية والسعادة، يمجدون كل اليوم الحرية وكل يوم يغتالونها. حينئذ يستسلم الشاب لمغريات الماضي، القريب والبعيد، فيقدم على الاستشهاد، يضحي بنفسه، فيموت ليبعث حيا.

ما ينعته العروي بالشاب دون العشرين، أو الشيخ دون العشرين، ينعته سعد الدين إبراهيم بـ «المناضل المسلم الساخط» والذي يشكل من وجهة نظره أهم ملامح النظام الاجتماعي العربي الجديد الذي جاء مع عصر الثورة النفطية.

في كتابه الموسوم بـ «النظام الاجتماعي العربي الجديد» يصف لنا سعد الدين إبراهيم المناضل المسلم الساخط بأنه «بلغ أعلى درجات التعليم الجامعي، وهو ملتح وساخط في الوقت نفسه» ويلفت نظرنا سعد الدين إبراهيم الى أن هؤلاء المناضلين الساخطين الذين ينتشرون في مصر، لهم نظرائهم أيضا في أقطار عربية أخرى، شهدت صدامات عنيفة وحادة وحروب أهلية يراها برهان غليون على أنها خيار الدولة القطرية الضيقة في العقود الثلاثة المنصرمة من القرن العشرين، بحيث جسَّدت هذه الدولة وعملت على تأكيد تفوقها على المجتمع من خلال «الدولة ضد الأمة».

أعود للقول إذا كانت صورة المناضل المسلم الساخط وكذلك طالبة الطب المحجبة بحسب توصيف سعد الدين إبراهيم، قد ملأت وسائل الإعلام مع اندلاع الثورة الإيرانية والاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران (تشرين الثاني/نوفمبر 1979) ومع الأحداث التي عاشتها الأقطار العربية، فهذا لا يعني أنها نشأت من فراغ، بل هي نتيجة كما يرى عبد الله العروي وكذلك سعد الدين إبراهيم، نتيجة لانكفاء الوعود بجنة الدولة الجديدة، ونتيجة لغياب الحرية واغتيال العقل وفشل قوى التحديث في إنجاز التنمية والديمقراطية، وهذا ما أكدته ندوة سويسرا (1983) التي ضمّت

اليساريون العرب (البعثيون والناصريون والشيوعيون والقوميون العرب بكل فرقهم وتشكيلاتهم) من أن اليساريين العرب قد فشلوا في تحقيق التنمية والديمقراطية. وهذا يعني أن صورة المناضل المسلم الساخط لا ترتهن الى عصر الثورة النفطية، بل تكاد تكون العلامة الفارقة لزمننا العربي الراهن بكل تقلباته وانقلاباته، وهذا ما يثير فزع المستشرق برنارد لويس في تنبؤاته عن مستقبل الشرق الأوسط (برنارد لويس، مستقبل الشرق الأوسط، رياض الريس للنشر، 2000). من وجهة نظر الباحث الفرنسي أوليفيه روا (لوموند ديبلوماتيك، تشرين الأول /أكتوبر 1998) أن صورة المناضل الساخط ليست ناتج فشل عملية التنمية وغياب الحياة الديمقراطية وحسب، بل هي ناتج ديماغوجيا الحكومات العربية المعاصرة بوجهها التقليدي والثوري، فقد راهنت هذه الحكومات على الشريعة كما راهن المثقفون على أمل سحب البساط من تحت أقدام الراديكاليين الإسلاميين، فقامت بفتح المزيد من المدارس الشرعية التي استفادت من تسهيلات هامة، وكانت النتيجة إغراق السوق المتخمة أساسا على حد تعبير روا، بألوف المبشرين الذين لا يملكون أي كفاءة، سوى هذه المعرفة الملتبسة بقضايا الشريعة، متخذين من أسلمة المجتمع وسيلتهم الوحيدة للترقي الاجتماعي. ويعلق أوليفيه روا بقوله :وفي هذا السياق، ليس السيد بن لادن مجرد منسق عام للحركات الراديكالية الإسلامية في العالم، وإنما هو مصنع مناضلين يختارون فيما بعد حقل عملياتهم كما هو حدث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، أو أنهم ينفذون عمليات مثيرة ورمزية في إطار منظمة «القاعدة» التي يديرها. إن انسداد الآفاق

السياسية أمام الشباب المسلم في منطقة الشرق الأوسط مع تنامي ما يسميها خلدون النقيب بالدولة التسلطية، أضف الى ذلك السياسة الأمريكية التي يشبهها أوليفيه روا بالسفينة التي تبحر على هواها والتي يحلو لها بين حين وآخر أن تقذف بمجموعة من حمم الصواريخ توماهوك، يمهد الى عملية تجييش واسعة في منطقة الشرق الأوسط ومحيطها، بحيث تؤدي الى المزيد من الفاعلية السياسية لهذه القوى الراديكالية وذلك على الرغم من افتقارها الى مشروع سياسي حقيقي كما يرى شهودها من الداخل.

وفي رأيي أن صرخات الإدانة على مشروعيتها، كذلك التحليلات المتشنجة والسريعة للظاهرة، لا تساهم إلا في زيادة الطين بلة، لا بل أن هذه التحليلات التي نتجه إليها في هذا الكتاب، وعبر قراءتنا التشخيصية لها، سرعان ما تثبت لنا صحة الاتهامات السائدة لمعشر المثقفين وأوهامهم النخبوية الذين ظنّوا أنهم تجاوزوا الأصولية وباتوا على عتبات الحداثة، فإذا بهم فجأة يعودون القهقرى الى ما قبل نقطة الانطلاق. كذلك فان الحل البوليسي للظاهرة قد أثبت عقمه وعلى طول المساحة الممتدة من أنقرة الى الجزائر الى كابول. ملخص القول أنه كفانا تعاملا مع الظاهرة على طريقة النعامة والصياد فالأمر يحتاج الى أبعد من ذلك، لنقل الى مواقف شجاعة ومبتكرة وبعيدة بآن عن الرطانات الإيديولوجية، التي تنتشر في أروقة ثقافتنا المعاصرة انتشار النار في الهشيم والتي تحول دون كل رؤية، وقديما قالت العرب: يشير الجاهل بإصبعه الى القمر لكنه لا يرى إلا إصبعه؟.

من هنا آمل لهذه القراءة التشخيصية للخطاب العربي المعاصر في

رؤيته للحركات الإسلامية، أن يكون فاتحة لقراءات أخرى تكمل ما بدأناه وتتجاوز ما قصّرنا به؟ كما آمل لها أن تكون فاتحة لحوار حقيقي يقطع مع سجالاتنا العقيمة التي مهدت لاغتيال العقل، ويكون شاهدا على بداية جديدة لعقل عربي يقظ ونقدي.

أسأل الله التوفيق وله الأمر من قبل ومن بعد.

* * *

الفصل الأول

الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي

ما من أحد من الكتاب العرب يصف واقعاً، بدون نظرة قبلية. هذا ما أكده العروي في استعراضه للأيديولوجيا العربية المعاصرة، كما تعبر عنها خطابات الشيخ والليبرالي وداعية التقنية، الأيديولوجيا كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر[1] .

بعد عقد ونيف، جاء الجابري ليؤكد الأطروحة السابقة، فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكوم بسلف. والأيديولوجيا العربية المعاصرة هي أيديولوجيا غير مطابقة. ولذلك يلجأ الخطاب العربي المعاصر لأن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بوساطة مضامين أيديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك[2] . وهذا من وجهة نظر الجابري، شاهد على غياب العلاقة بين الفكر والواقع في

---

(1) عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، 1973) ص 181.

(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، 1985) ص 184.

الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والأيديولوجية، لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع أو تفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. «بعبارة أخرى، فإن الخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج السلف»[1].

كان الشيخ (محمد عبده)، قد حظي بمكانة تحليلية هامة في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» عند العروي، فالشيخ يحتفظ بالتعارض بين الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام، وهو بذلك يكمل تقليداً قديماً عمره اثنا عشر قرناً في شرقي وغربي حوض المتوسط، وخلال زمن طويل تناوبت فيه الانتصارات والهزائم، وعندما يتصدى الشيخ للإجابة على السؤال الجوهري والأساسي عن سبب ضعفنا ؟ سوف يجيب بأن عدم إخلاصنا لرسالة الله هو السبب، ليقوم بعد ذلك بعملية فصل بين عقيدة الإيمان الجوهرية التي تصبح نقية لا تشوبها شائبة، وبين التاريخ الفعلي والذي لا يزيد عن كونه تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة[2].

---

(1) كثيراً ما يساء فهم ما يذهب إليه الجابري، من أن الفكر العربي المعاصر، محكوم بالنموذج السلفي. وللتوضيح يقول الجابري» نعم، الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج سلفي، ولكن هناك فرق بين نموذج يؤخذ ك «رفيق» للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ ك «أصل» يقاس عليه. النموذج حينما يتخذ أصلاً سلفاً يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواءً وتفقدها شخصيتها واستقلالها». المرجع السابق، ص 56.

(2) عبد الله العروي، المرجع السابق 46 ـ 47. وانظر: فالح عبد الجبار،=

كان العروي يرى أن الشيخ، الذي يرتد الصراع في نظره بين الغرب والشرق، إلى صراع بين المسيحية والإسلام، هو تعبير عن مرحلة معينة، هي مرحلة الكفاح ضد الاستعمار، الذي يحتل الأرض تحت راية الانتداب، ويجثم على صدور أبنائها. لكنه في مرحلة ما بعد الاستعمار، سيجد نفسه ملزماً بالدفاع عن حقوق الأكثرية في مواجهة الأقلية، وعندها سوف تغزو خطاباته، تعابير العدالة والاشتراكية، والتي تؤول في النهاية لصالح ماركسية موضوعية يرشحها العروي على أنها سقف التاريخ[1].

مجريات الأحداث على الساحة العربية، تقول: إن الشيخ، لما ينته بعد إلى أحضان ماركسية موضوعية، التي باتت في خبر كان كما يقال، إنه يرفض وبشدة، أن يكون تعبيراً عن مرحلة معينة مضت وانقضت. فالاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، جاء في أعقاب تراجع الاستعمار في جميع أنحاء العالم، وهذا من شأنه أن يطرح فعلاً، السؤال الجوهري: كيف نجح استعمار استيطاني في الأرض العربية، في الوقت، الذي تراجع فيه الاستعمار تقريباً في جميع أنحاء العالم[2]. كذلك الاحتلال الأمريكي للعراق الذي قيل في تقريضه الكثير من قبل نخبة فكرية فاسدة. إن ذلك من شأنه أن يقدم للشيخ

= المادية والفكر الديني المعاصر (دمشق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1985) ص 19.

(1) حول مفهوم الماركسية الموضوعية، انظر العروي، المصدر السابق، ص 197 وما بعد.

(2) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985) ص 55.

مزيداً من الفاعلية والمبررات. فالاستعمار لا يزال جاثماً، والغرب يقف إلى جانب إسرائيل ويدعمها في عدوانها المستمر على الشعب الفلسطيني، ويشن بلا هوادة الحروب من أجلها، كما تشهد على ذلك كارثة احتلال العراق. لا بل إن الخطاب العربي بكافة صنوفه هو الذي سيتولى تقديم الحجج للشيخ. فإسرائيل هي الخنجر الذي غرسه الغرب الصليبي في الجسد العربي، وهي الصورة الأكثر تجسيداً لعدوانية الغرب المسيحي وإمبرياليته. ومرحلة الكفاح ضد الاستعمار وأعوانه، مازالت قائمة وبخاصة بعد أن ابتلينا بالاحتلال الأمريكي للعراق مع مطلع الألفية الجديدة.

هذا الخطاب يتكامل مع خطاب الشيخ ويضفي عليه المشروعية، ويكسبه بعداً شمولياً في تفسيره للتخلف وفشل المشروع النهضوي، والذي يرتد في نظر الشيخ إلى عدم الإخلاص لرسالة الله. وسرعان ما يتحرر الشيخ من أوزار التاريخ، لينكص على عقبيه، مردداً صيحة الخوارج الأولى ـ لا حكم إلا الله ـ فهو في هذه المرحلة، لم يعد يطالب بالنهضة أو بالتجديد أو الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: قيام مملكة الله على الأرض وإزالة مملكة البشر وقيادة البشرية من ظلام الجاهلية إلى نور الإسلام[1].

وسرعان ما شهدت الساحة العربية، حوادث عنف، بين القيادات الثورية العربية التقدمية، التي تمسك بزمام السلطة وتحتكر العنف بكافة صوره، وبين القيادات الإسلامية، وذلك منذ م 1954 إلى 1966 م،

(1) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 66.

العام الذي شهد استشهاد سيد قطب[1]. مع مطلع السبعينات، والتي تزامنت مع حدوث ثورة مضادة في مصر على حد تعبير غالي شكري[2]. ومع خروج الجن من القمقم على حد تعبير هيكل[3]، كان النظام الاجتماعي العربي الجديد، الذي يشكل النفط المحرك الأساسي له، كأهم عامل أعطى له خصائصه وملامحه الفريدة التي بات يتصف بها كما يذهب الى ذلك سعد الدين إبراهيم[4]، يردد صدى الصيحة «لا حاكمية إلا لله» وذلك على لسان بطليه، المناضل المسلم الساخط، وطالبة الطب المحجبة، واللذان انخرطا في العمل السياسي في إطار ما سمي بالإسلام الساخط أو الاحتجاجي والذي يؤول في النهاية إلى أحضان الإسلام السياسي، حيث بدأ نجمهما بالسطوع على الساحة السياسية العربية، مع أواسط عقد السبعينات، مع حادث الكلية الفنية العسكرية في مصر 1974، وحادث الكلية العسكرية في سوريا 1978، لتمتد بعد ذلك سلسلة من الأحداث، من العراق شرقاً إلى تونس والجزائر والمغرب غرباً.

ما يهدف إليه البحث، هو التعرف على الإشكالية التي يثيرها ما

(1) لم نشأ الانسياق وراء بعض الألفاظ التي تحمل دلالات عديدة، حين يسود في بعض الأبيات لفظ «إعدام سيد قطب» وهو تعبير مشحون بمنطق التشفي، ولذلك آثرنا الابتعاد عنه.

(2) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر (بيروت، دار الطليعة، 1978).

(3) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب (بيروت، شركات المطبوعات، 1983) ص 291.

(4) سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982) ص 17.

ندعوه بالخطاب العربي، والذي سنحدد ملامحه لاحقاً، عندما يطال ما يسمى بتيار الصحوة الإسلامية، أو بالأصح الحركات الإسلامية المعاصرة. إذ إن هناك احتجاجاً على طبيعة المصطلح. يقول الشيخ الغزالي: «إن كلمة الصحوة الإسلامية جديدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين»، ولذلك فهو يؤثر لفظ الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية[1].

لكننا قبل أن نتعرف على الإشكالية المبثوثة في ثنايا الخطاب العربي، سوف نمهد لإعادة طرح الأسئلة من جديد، لنتعرف على عمق الإشكالية داخل هذا الخطاب.

أولاً ـ هل ترتبط ظاهرة الإسلام السياسي ـ كمصطلح سائد في الأدبيات التقدمية ـ بالثورة المضادة في مصر، وأقصد بذلك الظاهرة الساداتية، كما يشير إلى ذلك الخطاب التقدمي العربي، في إطار محاولات السادات، لإحداث توازن مع القوى اليسارية والناصرية المضادة لتوجهاته، فقام بإخراج الجن من القمقم؟.

ثانياً ـ كيف ترافق، أو توازى، أو تزامن الإسلام السياسي (المشروع الإخواني) مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها وهو

---

(1) يقول الشيخ الغزالي: كان الإخوان يقولون عن دعوتهم، الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية أو ما شابه ذلك ويبدو أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني «إطلاق أجنبي» ص .100 انظر كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989) .

أمر لا يخلو من دلالة طردية ؟[1].

ثالثاً ـ كيف نفسر عمومية ظاهرة الإسلام السياسي، وانتشارها في أوساط الشباب العربي، فضلاً عن النوعية الخاصة لهؤلاء الشباب كما يرى باحث عربي[2]؟ وهل يمكن تفسيرها على أنها ميل شديد عند هؤلاء الشباب إلى النزعة اللاعقلانية، وكراهيتهم للتفكير المرتكز إلى العقل كما يرى باحث عربي كبير[3]؟ لكن السؤال الذي يطرح بموازاة هذه الأسئلة، هو، كيف تحول قادة هذه الحركات (سيد قطب مثلاً) من العقلانية والتنويرية إلى الانغلاق والجمودية والقطعية كما يرى الخطاب العربي[4].

رابعاً ـ هل ترتد ظاهرة الإسلام السياسي كما تعبر عنها الحركات الإسلامية المعاصرة، إلى أسباب سيكولوجية بحتة، كمحاولة للهروب من عالم الواقع إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة؟ وهل يمكن تفسيرها،

---

(1) محمد حافظ ذياب، سيد قطب الخطاب وأيديولوجيا (بيروت، دار الطليعة، 1988) ص 124.

(2) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1988) ص 264.

(3) فؤاد زكريا، دروس من ندوة «الإسلام والعلمانية» المنتدى، نشرة تصدر عن منتدى الفكر العربي بعمان، العدد «13»، السنة الثانية، تشرين الأول/ أكتوبر 1986، ص 13. 15 انظر أيضاً، الحاج وراق، صناعة الوهم: الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الديني في السودان. النهج، العدد 15، ص 101 ـ 113 1987.

(4) يكتب الأستاذ الدكتور محمود العالم: إن سيد قطب قبل انضمامه ل «الإخوان» كان صاحب فكر ديني أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية، مرجع سبق ذكره، ص 261.

بموازاتها ومساواتها مع ظاهرة تعاطي الحشيش والمخدرات كما يرى كاتب عربي تقدمي؟ أم على أساس أنها نوع من المرض العصبي كما يرى كاتب عربي تقدمي آخر؟ وسنأتي على ذلك في سياق البحث.

خامساً ـ هل ترتد ظاهرة الإسلام السياسي، إلى أصولها الاجتماعية الطبقية، كتعبير عن هجرات ريفية تمركزت حول المدن، وفرضت ثقافتها في إطار عملية تريف المدن؟ أم أنها تعبير عن إشكالية المنتج الصغير الريفي؟ ما هي الإشكالية التي يحيلنا إليها هذا الخطاب؟.

سادساً ـ هل ظاهرة الإسلام السياسي، هي ظاهرة ظرفية، ترتبط بظروف ظرفية هي الأخرى، ساعدت على ظهورها على مسرح الحياة السياسية العربية المعاصرة، والتي لا تلبث أن تزول بزوال هذه الظروف[1]؟ وهل هناك مؤشرات تشير إلى تراجعها في الحياة السياسية العربية، أم إلى استفحالها؟ وهل ظروف الارتهان اليومي والتبعية والانهزامية والتعاون مع الغازي الأجنبي جهاراً نهاراً هي ظروف ظرفية على سبيل المثال؟.

---

(1) محمد عابد الجابري؟، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب، ص 187 ـ 236 ضمن كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، وفي رأيي أن هذه الأحكام، هي أحكام سريعة وذات طابع أيدلوجي، فهل الارتهان للخارج وإعادة كمبرودورية المنطقة لصالح الإمبريالية، وبروز إسرائيل كقوة إقليمية شرق أوسطية وتدني مستوى الدخل الفردي والاستبداد السياسي والعسكرتاري هي ظروف ظرفية؟ انظر أيضاً / عبد الكريم غلاب / وتعقيبه على بحث الجابري المرجع نفسه، ص 236 ـ 247.

سابعاً ـ هل الخطاب التقدمي المضاد لخطاب هذه الحركات، الذي يرفع رايات القومية والتقدمية والعلمانية والثوروية، والذي يحتكم إلى منظومة قيم معيارية، يستخدمها في الحكم على التيار المضاد؟ يختلف في جوهره، عن جوهر الخطاب المضاد، وهل هو قادر على تخطي حدود خطابه السياسي المؤدلج للمساهمة في معرفة علمية لهذه الظاهرة؟.

لا نزعم أن الفصل، سوف يقدم أجوبة ناجزة ونهائية حول هذه الظاهرة المركبة، فهذا جهد يتعداه. لكن فضيلته تكمن في أنه يعيد طرح الأسئلة على محك الخطاب العربي، والتي يتم تجاهلها باستمرار لصالح خطاب سياسوي مؤدلج، ساهم باستمرار في تجاهل الواقع وزيادة الطين بلة.

ماذا نقصد بالخطاب التقدمي العربي؟

ما نعنيه بالخطاب العربي هو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب، بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي[1]. والسؤال الذي يطرح هنا، في إطار هذا التعريف الفضفاض للخطاب العربي الذي يمكن التمييز بداخله إجرائيا بين خطاب تقدي وآخر يوسم بالرجعية والتخلف، ما هو معيار التقدمية الذي يسم خطاب مجموعة فكرية ما، أو يحجب عن مجموعة فكرية أخرى؟ كان هذا الإشكال قائماً في الحقل السياسي بدون ضوابط معيارية، لكن التقدميين العرب المجتمعين في ندوة سويسرا (كانون الثاني / يناير 1983) قاموا بوضع معايير أساسية،

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 13.

تم بموجبها تصنيف التقدميين العرب. ولذلك، سأعتمد في تصنيفي لهذا الخطاب والذي يوسم باليسارية والراديكالية على ما جاء في البيان الختامي لندوة سويسرا. إذ إن المقصود باليساريين التقدميين العرب هم ـ الشيوعيون العرب والبعثيون والقوميون العرب والناصريون ـ بكل فرقهم وتشكيلاتهم[1]. واليسار التقدمي العربي، يتحدد هنا انطلاقاً من مجموعة القيم المعيارية ـ وكما أسلفت ـ وعلى أساس من التضاد مع تيار آخر يتحدد سلباً ويوصف بالرجعية والانغلاقية والظلامية، ويختصر عادة باسم اليمين العربي، أو بعبارة أدق بما يسمى بظاهرة الإسلام السياسي، والذي يشمل «كل محاولة لإقحام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات»[2]. أو على أنه ـ أي الإسلام السياسي ـ هو التعبير العياني عن انحطاط البورجوازية العربية كما يرى كاتب تقدمي عربي[3]. والذي يتحدد بالسعي إلى إقامة سلطة دينية لا زمنية، وبالسعي إلى إقامة حضارة بديلة، ويوسم برؤية لا تاريخية[4].

---

(1) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، اليسار العربي الراديكالي (مواقفه، أزمته، رؤيته) ص 17 ـ 35. ضمن كتاب: دراسات في الحركة التقدمية العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، 1987).

(2) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص 15 ـ 34، مجلة قضايا فكرية، عدد خاص عن الإسلام السياسي. الكتاب الثامن، أكتوبر 1989 ـ القاهرة.

(3) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص 79 ـ 89. مجلة قضايا فكرية، العدد السابق.

(4) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص 10، المصدر السابق من مجلة «قضايا فكرية» .

التصنيف السابق، يمثل من وجهة نظرنا، صيحة حرب على حد تعبير أحد خبراء الإناسة (الانتربولوجيا). فاليسار التقدمي العربي، يلملم شتاته ويوسع إطار جبهته، تحضيراً للمواجهة مع تيار الإسلام السياسي المتعاظم على الساحة العربية، لا بل إنه وكما هو واضح، يوسع من إطار تحالفه الاستراتيجي مع السلطة الحاكمة التي صنفت في باب اليسار العربي، وبذلك ارتدت الارتهانات السلطوية في الداخل والخارج شرعية كبيرة. وفي هذا الإطار يستغرب باحث عربي يساري معروف، بل ويعيب على السلطة في أحد الأقطار العربية، لأنها ترفض تصنيف الاتجاهات الإسلامية على أنها اتجاهات متطرفة[1]. فالخطاب التقدمي العربي، يستبطن ضمناً، دعوة صريحة إلى السلطة، لأن تضرب بيد من حديد على ما يسميها بالاتجاهات المتطرفة، والتي تنتقل من تطرف إلى مزيد من التطرف كما يرى بعض أعلام هذا الخطاب[2].

لا بل إنه يبرر ذلك باسم التقدمية، التي من شأنها أن تجتث تاريخ المجتمعات التقليدية وتراثها، داعية إيانا للرقص فرحاً على جثة

---

(1) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، ص 53، مجلة الناقد، العدد 21 / حزيران 1989م. وكان الدكتور شكري في كتابه عن «الثورة المضادة في مصر»، قد احتج على لفظ تطرف واعتبره خطأ شائعاً، ص 310.

(2) انظر على سبيل المثال. أ ـ فؤاد زكريا، دروس من ندوة الإسلام السياسي. ب ـ رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف.

البجعة المحتضرة (المجتمع التقليدي)[1]. فالتقدمية تغدو مذبحاً يضحى عليه بتيار عريض من المجتمع العربي بحجة خيانته وتخلفه ورجعيته. . .الخ من النعوت. خاصة وأن قادة تيار الإسلام السياسي، يرتبطون بمخطط تآمري، كما يرى أحد أعلام هذا الخطاب، يستهدف ضرب اليسار والذعر منه[2]. ويستهدف أيضاً ـ وكما يرى آخر ـ تشويه سمعة الاتحاد السوفيتي آنذاك، والعمالة في الوقت نفسه لقوى أخرى يابانية أو أمريكية[3]. خاصة وأن دائرة الإسلام السياسي كما تصورها

(1) هذا ما يدعونا إليه، الأستاذ إحسان مراش في كتابه «مدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي «الجزء الأول (بيروت، دار الحقيقة، 1975) حيث يقول في ص 79 : «في كل مرحلة تحول من التاريخ، ثمة إذن بجعة تحتضر، أشكال معنوية إنسانية جميلة تموت، وفي ثنايا الأشكال نفسها، ثمة أيضاً قصيدة شعرية، ما تزال خفية، مبثوثة، تحتاج إلى شاعر، وهذا الشاعر هو الماركسي».

(2) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، ص 321.

(3) كثيراً ما يسوق أعلام اليسار العربي الراديكالي، في خطاباتهم، اتهامات من نوع غريب وساذج، وعلى سبيل المثال، ففي بحث كتبه فؤاد زكريا بعنوان «أوهام الرؤية الإستراتيجية» يرد فيه على كتاب «ريح الشرق» الذي ألّفه الدكتور أنور عبد الملك، اتهم فيه عبد الملك بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه يستهدف تشويه سمعة الاتحاد السوفيتي، وأنه عميل للسادة اليابانيين الجدد. انظر فؤاد زكريا، العلاقة بين الشرق والغرب: أوهام الرؤية الإستراتيجية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد / 4/ شتاء 1987، ص 301 ـ 331. ومثال آخر نأتي عليه، فعندما كتب ادوارد سعيد مؤلفه «الاستشراق» كان رد فعل اليسار العربي عليه غريباً.

فقد اتهمه صادق جلال العظم بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه عميل لوكالة الاستخبارات الأمريكية. انظر صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق المعكوس، دار الحداثة، 1981. وعلى المنوال نفسه=

العقلية التآمرية السائدة في صفوف اليسار العربي[1] تتجاوز حدودها، لتشمل شخصيات فكرية مستقلة لمجرد أنها دافعت عن الإسلام، من إدوارد سعيد صاحب المؤلف الشهير الموسوم ب «الاستشراق»[2] إلى أنور عبد الملك الذي طور هذا المفهوم في كتابيه «ريح الشرق» و«تغيير العالم»[3]. إلى «كاهن قبطي غير منضبط» لأنه أدان سلمان رشدي كما يكتب غالي شكري.

= والنهج كتب البيطار رده في كتاب تحت عنوان، من الاستشراق الغربي إلى استشراق عربي، انظر كتابه الموسوم ب «حدود الهوية القومية» (بيروت، دار الوحدة، 1982) ص 151 ـ 196.

(1) خلدون حسن النقيب، العقلية التآمرية عند العرب (مجلة العلوم الاجتماعية، العدد / 4/ ، المجلد / 12/ شتاء 1984 جامعة الكويت). والعقلية التآمرية، هي طريقة في التفكير الانفعالي، تدعو إلى الاعتقاد، بأن هناك مؤامرة تحاك في السر، وبشكل واعٍ ومقصود بالظرف الذي يصدر عنه هذا التفكير، وتستهدف ـ مثلاً هنا ـ القضاء على اليسار العربي ورسالته الخالدة، ص 171 ـ 183. وخير مثال على هذه القضية في صفوف اليسار العربي ما كتبه / الحاج وراق / عن «صناعة الوهم وظاهرة الهوس الديني» مجلة النهج، ص 111 العدد (5) 1987 (29) ـ إدوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية كماگل أبو ديب (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربي، 1981) وقد أحدث هذا الكتاب ضجة كبيرة في أوساط اليسار العربي، لأنه انتقد النزعة الاستشراقية في خطاب ماركس بشأن الشرق. انظر الصفحات ص 171 ـ 164.

(2) أنور عبد الملك، أ ـ ريح الشرق (القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985).

ب ـ تغيير العالم (الكويت، سلسلة عالم الفكر، 1986) .

(3) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، مجلة الناقد، ص 54، العدد / 12/ ، 1989.

التفسيرات التي يقدمها الخطاب التقدمي لظهور الحركات الإسلامية المعاصرة:

في قراءته لتاريخية ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، وأقصد جملة الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في ظهور الحركات وانتشارها في صفوف الشباب العربي. نعثر داخل الخطاب التقدمي على رؤى متناقضة حيناً، ومتوازية متساوية حيناً آخر. ولكنها تحتكم جميعاً إلى إطار مرجعي واحد، وهو هنا الماركسية كمنهج، في رؤيتها للعامل الديني وتجلياته عبر التاريخ.

كانت هزيمة 1948 م بمثابة نعمة في منظور البيطار، لأنها كشفت الأساس القديم للمجتمع العربي والمتمثل في تقليديته. وعبر هذا راح البيطار يشكر القدر التاريخي الذي ساهم في الهزيمة والتي ساعدت على تعرية أساسات هذا المجتمع[1]. من هنا راح يبشر بـ «الأيديولوجية الانقلابية» في أوساط الشباب العربي، لكي تكون أداته لتغيير الواقع الاجتماعي والتاريخي للأمة العربية[2].

لكن هزيمة /1967/ ، فاقت كل النعم التي يمكن استخلاصها كما يقول العروي[3]. على أنها من جانب آخر جددت الدعوة إلى الهجوم على القيم التقليدية (من العروي إلى ياسين الحافظ إلى سمير

---

(1) نديم البيطار، الفعالية الثورية في النكبة (بيروت، دار الاتحاد، 1965) ص 61.

(2) نديم البيطار، الأيديولوجية الثورية (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1982) ص 23

(3) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 18.

أمين وغيرهم) والتي تجد ركيزتها في الدين. وعبر هذا كانت الحاجة تتنامى وتتزايد من أجل بيان ضد الجمود لتغيير الأوضاع تغييراً ثورياً»[1]. بيان يبشر بإمكان تنحيته أو زواله.

و جاء البيان على يد العظم في نقده للفكر الديني، حيث راح العظم يبشر بانهيار الدين «كآخر حصن في يد البورجوازية لمواجهة الماركسية»[2]. ويضيف: «يبدو لنا أن الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى الانهيار»[3]. وقد عزا ذلك لأسباب عديدة، منها:

أولاً ـ لأننا نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل.

ثانياً ـ ولأننا نمر في مرحلة تتميز بتحويل صناعي واشتراكي جذري.

ثالثاً ـ لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرن الأخير وهما «رأس المال» و «أصل الأنواع» لداروين[4]. وقد تساءل العظم، موجهاً التساؤل إلى أصحاب «القناعات الثورية» هل باستطاعتي أن أتقبل بكل نزاهة وإخلاص المعتقدات، التي تقبلها آبائي وأجدادي

---

(1) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (بيروت، دار الطليعة، 1969) ص 23.

(2) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص 189.

(3) المصدر السابق ص 18.

(4) المصدر السابق ص20.

دون أن أخون مبدأ الأمانة الفكرية»[1]؟ وطبعاً كان الجواب لا، فلقد ولى «الموقف الحازم نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة»[2].

هذه التبشيرية جاءت بعد هزيمة حزيران / يونيو 1967، أي في فاصل زمني لا يزيد عن خمس سنوات، بين موت سيد قطب 1966، وخروج الجن من القمقم في زمن الثورة المضادة 1971، وفي الوقت الذي تحولت فيه «الأيديولوجية الانقلابية» إلى «الأيديولوجية الثورية»[3]. لكنها لم تنجح في الوصول إلى قلوب وعواطف وعقول الشباب العربي. فالشباب العربي تحول بالآلاف إلى التنظيمات الإسلامية. والدراسات الميدانية، التي طالت، منظمة التحرير الإسلامية، وجماعة التكفير والهجرة، تشير إلى متوسط أعمار أعضاء الجماعة بين 17 و26 سنة[4]. والنظام الاجتماعي العربي الجديد ـ الذي لمّحنا إليه ـ يتسم بفاعلية هذا الشباب ممثلاً بالمناضل المسلم

---

(1) المصدر السابق ص20 ـ 21.

(2) المصدر السابق ص20.

(3) بعد هزيمة حزيران / يونيو 1967. وبعد زوال النعمة التي يمكن استخلاصها من هزيمة 1948 قام الدكتور نديم البيطار، بإعادة طباعة كتابه «الأيديولوجية الانقلابية» تحت عنوان «الأيديولوجية الثورية» معللاً ذلك بالقول إن الانقلابية هي أكثر تحولاً وجذرية من الثورية، ولذلك آثر المصطلح هذا، تحت تأثير وقع هزيمة حزيران. انظر الأيديولوجية الثورية، ص 4.

(4) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص 264.

الساخط، والذي وصف على أنه وطني واشتراكي ومناهض للاستعمار «ولكنهم ـ أي الشباب المسلم ـ لا يستخدمون هذه المصطلحات بسبب ما ارتبطت به في مراحل سابقة: إن سعيهم نحو الأصالة والكرامة والمساواة والاستقلال، كل هذا يلقى تسمياته ومصطلحاته من واقع التراث الإسلامي»[1].

و السؤال هو: كيف يفسر الخطاب العربي اليساري التقدمي، انتشار ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، في عقد السبعينات وما بعد؟

المتتبع لهذا الخطاب، يلحظ إجابات متباينة، إلى جانب إجابات يجمعها قاسم مشترك اجتهدت لتقديم تفسير لنشأة هذه الحركات.

أولاً ـ التفسير السيكولوجي ـ العصبي: يرد هذا التفسير، انتشار الحركات الإسلامية في أوساط الشباب العربي، وبخاصة في الوسط النوعي، أي في الكليات العلمية (الطب والهندسة والعلوم) إلى نوع من المرض العصبي، والذي يستدعي الحاجة إلى تطبيق المناهج الحديثة لعلم النفس المعاصر. يقول أركون «إن المتزمتين والمتعصبين ينتمون إلى كليات العلوم، إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير، أعتقد أنه ينبغي دراسة هذه النفسية بكلا النوعين من العقل العصبي»[2]. ويذهب غالي شكري إلى أبعد من ذلك، حين يربط بين ظاهرة الإسلام السياسي وانتشارها، وبين انتشار المخدرات كرد فعل سيكولوجي يقوم به الإنسان

---

(1) سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد، ص 50.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986) ص 27.

المقهور على جملة التحديات، وعلى غياب الحلم الوطني والقومي والإنساني. يقول: «البحث عن مخرج هو الشغل الشاغل لمن نسميه بالمواطن العادي، وقد تبدى الخلاص في ثلاث وسائل، قد يجد المواطن ضالته في إحداها أو إثنتين منها أو بها جميعاً حسب الحال، الأولى في التزايد السكاني المروع، وكأننا أمام ظاهرة الانتحار الجماعي بالمزيد من التكاثر، ورغم كل ما يقال عن أزمة الزواج والإسكان والفقر. والوسيلة الثانية هي الإدمان على أحدث منجزات التخدير، والوسيلة الثالثة هي اللجوء إلى التنظيم الديني الاجتماعي أو الديني السياسي، والوسائل الثلاث مرتبطة بعضها ببعض من ناحية، ومرتبطة بالانهيارات الكبرى في الاقتصاد والفكر من ناحية أخرى»[1].

إن الإنسان المقهور، بتزمته وتمسكه بالتقاليد، والذي يأخذ طابعاً قهرياً مرضياً على حد تعبير مصطفى حجازي، وبنكوصه إلى الماضي واحتمائه بأمجاده وأيامه السعيدة، يلجأ بذلك إلى أوالية شائعة في حالات الفشل، تدفعه إلى أحضان الدين وإلى مزيد من التعنت والتزمت[2].

هكذا تظهر الحركات الإسلامية على أنها تعبير عن أوالية شائعة في حالات الفشل، يلجأ إليها الإنسان المقهور، أو الإنسان العصبي على حد تعبير أركون. هذا التفسير لا يكلف نفسه عناء البحث، عن صيغة التساؤل المطروح في البداية، عن كيفية تزامن المشروع

---

(1) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، ص 54

(2) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجيا الإنسان المقهور (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1986) ص 120 وما بعد.

الإخواني، وترافقه وتوازيه، مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها كمشروع قومي وحلم وطني كبير. إن أقصى ما يحيلنا إليه هذا التفسير / الخطاب، هو إقناع المخاطبين بضرورة الحجر الصحي على الشباب المسلم المنضوي في إطار الحركات الإسلامية وإيداعهم المصحات العقلية ريثما يتم شفاؤهم، وعبر هذا يظهر جلياً هذا الترابط الخفي والجلي بآن واحد بين المعرفة والسلطة. بين المعرفة التي يذكيها الخطاب التقدمي العربي، وبين رغبته في ممارسة السلطة أو التعاون مع السلطة الحاكمة للوصول إلى الهدف المتمثل بالحجر على الآخر، أو نفيه وتشريده، أو سحله عنوة تحت سلاسل دبابات النظم الحاكمة.

ثانياً - التفسير الثاني: يتميز هذا بالتباين والتناقض والتكامل بآن واحد. فقد تعددت التفسيرات لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة. ففي حين نجد أن انتشارها، يعزى إلى أسباب عديدة، مثل انحطاط البورجوازية العربية، وهزيمة حزيران، وتراجع المشروع الوطني[1]. حيث ساهمت هذه الأسباب الموضوعية في صعود الوعي الديني وتجليه في الحركات الإسلامية، فإن الدكتور رفعت السعيد يدفع باتجاه أعمق، باتجاه التفسير السيكولوجي الذي يجد تعبيره على صعيد الإنسان المقهور «معلم المدرسة». فمن وجهة نظره، أن التعليمية القائمة على التلقين، تشكل الأساس المتين والصلب الذي يعين على انتشار الواعظين والأئمة وفاعليتهم، وعلى انتشار ظاهرة التطرف الديني في أوساط المثقفين والمهنيين. يقول: «وإذا لاحظنا أن التعليم في المحاور الثلاثة، يقوم

---

(1) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص 88.

بالأساس على التلقين، وعدم الدعوة إلى إعمال الفكر، أو تنشيط العقل، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة، يمكن للفكر القائم أساساً على التلقين النصي أن يجد لنفسه سطوة داخل هذه الفئة. حيث أعتاد الجميع أن تهبط المعرفة من أعلى، من مدرس الفصل، أو أمير الجماعة. سيان»[1].

وعبر الإطار نفسه يساهم الأستاذ محمود أمين العالم في بحثه عن «الوعي والوعي الزائف «الذي ساهم في إخراج الحركات الإسلامية المعاصرة إلى الوجود في إذكاء فهم شمولي ليحيط بالظاهرة، فهو يعزو انتشارها إلى أسباب عديدة منها انتشار الأمية، لأن المشروع الناصري لم ينجح في القضاء على الأمية، ولا في إحداث ثورة ثقافية، تقتلع جذور التخلف الفكري والسلفية الجامدة. ومنها هزيمة حزيران / يونيو 1967 وما كشفته من خلل قيمي وهيكلي في النظام كله، ومنها انتقال هيمنة السلطة إلى شرائح بورجوازية قديمة وجديدة وطفيلية، ومنها العنف وإهدار الكرامة الإنسانية والذي كان شرخاً في المصداقية التقدمية للمشروع الناصري، ومنها وهو الأهم «استخدام الإخوان المسلمين كأداة من قبل السلطة لتدعيم هذا التوجه لمواجهة الناصريين والماركسيين، وهي الورقة التي لعبتها الثورة المضادة بقيادة السادات، وهذا ما تؤكده معظم الدراسات»[2].

ويذهب الأستاذ محمد حسنين هيكل إلى القول: «إن السادات

---

(1) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص 19.

(2) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص 259 ـ 267.

كان مشغولاً بأعدائه الشرسين، من ناصريين ويساريين ومثقفين ومن بقوا من الوفديين، ولذلك سعى لاستغلال الدين، من خلال لقب الرئيس المؤمن، وإصراره على حضور صلاة الجمعة، وتقوية محطة القرآن الكريم، واستغلال الدين في الجامعات»[1]. ويضيف سعد الدين إبراهيم: «وجاء السادات أيضاً ليتبع الخطى المفضلة لحكام مصر، فكان أن سعى لاستغلال هذه الروح الجديدة التي سادت بين الشباب. كان بحاجة إلى قاعدة شعبية، يوازن بها قاعدة الناصريين واليساريين، الذين كان يراهم بمثابة تحدٍ خطير لزعامته»[2].

عبر هذا الإطار، سوف يدفع الجناح الماركسوي في الخطاب التقدمي العربي إلى الواجهة، مجموعة من التحليلات الطبقاوية، أو الماركسوية المبتذلة التي تحتكم إلى الأيديولوجيا المتخشبة، بصورتها النصية المقدسة وليس إلى واقع تاريخي.

فالدكتور حسين مروة، يعزو انتشار ظاهرة الإسلام السياسي إلى مجموعة عوامل تميل لصالح أيديولوجيا ماركسوية. ومن هذه العوامل، غياب البديل الثوري عن قيادة البورجوازية الصغيرة، والأزمة التي تعيشها حركة التحرر الوطني، وأزمة الفكر القومي العربي بوجه عام[3]. على حين نجد أن هذا الدفع الماركسوي يصل إلى القمة عند فالح عبد الجبار والذي يعزو انتشار هذه الظاهرة وعبر منظور

---

(1) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص 295 ـ 296.

(2) سعد الدين إبراهيم، المصدر السابق، ص 45.

(3) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة: تاريخيتها ومنحنياتها الجديدة، مجلة الطريق، العدد 211 ـ نيسان / إبريل 1987، ص 204 ـ 228.

ماركسوي صارم إلى سببين: الأول: غياب العلمنة الكاملة، والثاني: تغييب الوجود المنظم الواعي للطبقة العاملة[1].

إن الأسباب العامة التي يجري التأكيد عليها (هزيمة حزيران، تعثر المشروع القومي الديمقراطي، غياب البديل الثوري (الطبقة العاملة)، عجز اليسار الثوري عن استقطاب الجماهير) في معرض الحديث عن أسباب انتشار الحركات الإسلامية المعاصرة، لا تحظى بالتحليل الدقيق، لأن الأدلجة تسبق كل تحليل هنا. فهذه الظاهرة، وأقصد ظاهرة الحركات الإسلامية، ليست ناتج تعثر المشروع القومي وحسب، بل هي ظاهرة موضوعية وعريقة، ومجرد وصفها بالسلفية دلالة على ذلك. حيث تمتد جذورها من الأفغاني إلى رشيد رضا الى حسن البنا على سبيل المثال. وأصفها بالموضوعية لأنها فعلاً حركة جماهيرية، وبالعراقة لأنها تمتح من موروث عريق وهو هنا الإسلام.

إن التبشيرية الساذجة في أوساط الخطاب التقدمي، التي بشّرت بزوال الدين وتجلياته، لم تكن تستند إلى تحليل علمي دقيق للواقع، وإلا كيف نفسر انتشار هذه الحركات وعموميتها، من هنا منشأ الالتباس والتباين والتناقض في هذا الخطاب الذي لم يمل من التشدق بخطاباته الجاهزة والمسبقة الصنع كالقول مثلاً: «إن الأيديولوجية الدينية هي السلاح النظري بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة

(1) فالح عبد الجبار، التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي: ملاحظات أولية ـ مجلة الطريق، العدد السابق، ص 221 ـ 232.

ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن»[1]. و«إنها التعبير الحي عن سيادة الفكر الإقطاعي وعن انحطاط البورجوازية العربية»[2]. أو كتعبير عن تذبذب البورجوازية الصغيرة كما يكتب مروة[3]. أو دلالة على الطابع التخلفي للبورجوازية العربية المعاصرة عن بناء حضارة جديدة[4]. أو دلالة أخرى على عجز اليسار عن تقديم البديل الملائم وتعبئة الجماهير حوله[5].

وانطلاقاً من أن الظاهرة الدينية هي ظاهرة جماهيرية، وأن الأيديولوجيا الماركسية هي الأخرى أيديولوجيا جماهيرية لا يمكن أن تكون معادية للإسلام مثلاً[6]. كان من المفروض على هذا الخطاب أن يذكي فهماً جديداً لهذه الظاهرة خارج قوالبه الجاهزة، ونصيته الموثقة، وتعميماته الطبقاوية، والتي انحصرت مساهمتها في حجب الواقع وزيادة الطين بلة، وأمام هذه الحالة كان على اليسار العربي بالأخص، والذي يجتهد على صعيد النص وليس على صعيد المادية التاريخية كمنهج، والذي يدور في إطار ماركسوية مبتذلة ـ والتعبير

(1) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص 9.

(2) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص 227 ـ 228.

(3) أ ـ فيصل دراج، المصدر السابق، ص 83.
ب ـ حسين مروة، المصدر السابق، ص 204 ـ 220.

(4) عفيف فراج، دراسات يسارية في الفكر اليميني (بيروت، دار الطليعة، 1970) ص 189.

(5) محمد حافظ ذياب، مصدر سبق ذكره، ص 32.

(6) برهان غليون، الإسلام والسلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي ص 35، العدد، 10/ 1989.

للدكتور سمير أمين ـ أن يسند ظهره إلى جدار السلطة الحاكمة، ليحمي امتيازاته التي تقدمها له السلطة ثمناً لسكوته عن جرائمها، حيث تضفي التحليلات التي يسوقها عبر مفاهيمه المجردة، مزيداً من الشرعية والشرعنة على المذابح الجماعية التي تقدم على مذبح التقدم المطلوب. فطريق التقدم معبدة بالجثث والدماء.

ثالثاً: التفسير السوسيولوجي للظاهرة الدينية :

في بحثه عن الأصول الاجتماعية لظاهرة الحركات الإسلامية، يرى الخطاب التقدمي العربي، أن هذه الحركات تنتشر في أوساط ريفية، وبهذا يحيلنا إلى طرافة من نوع جديد. فالأيديولوجيا التي توجه هذه الحركات لا تزيد عن كونها، أيديولوجيا ريفية في عالم مدن. هذا التفسير يتبناه عديدون، فالأستاذ محمود أمين العالم، يعزو انتشار الأيديولوجيا الغيبية في أوساط آلاف من الشباب بقوله: «كانوا من أصول ريفية فقيرة، ممن نزحوا إلى المدن الكبرى للعلم أو بحثاً عن العمل، وأن معظمهم جاء من قرى ريفية صغيرة إلى القاهرة أو الإسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعات أو البحث عن عمل، وهم من أسر من فئات وسطى وصغرى، من موظفين حكوميين أو تجار صغار أو مزارعين صغار»[1]. ويكتب الأستاذ فالح عبد الجبار في ملاحظاته الأولية عن التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي عن انتشار هذه الحركات، حيث يعزوه إلى إشكالية المنتج الريفي الصغير والتي تتجلى

---

(1) محمود أمين العالم، المصدر السابق، ص 264.

في شكل ديني له ثبات القانون، والذي يهاجر إلى المدينة حاملاً معه تأثيرات الريف إلى المدينة وليس العكس. يقول: «إن عناصر الغيبية ماثلة في وعي المنتج الريفي بشكلها الإيماني، السياسي، والمديني، أيضاً بحدود معينة»[1]. ويضيف «إن نمو الحركات الدينية الراهنة هو عموماً، تعبير عن احتجاج المنتج الريفي الصغير على التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية، لرأسمالية الدولة التابعة في طور تأزمها، وفي ظل ضعف أو غياب أو تغييب، أي شكل علماني آخر منظم، لا سلفي»[2]. هكذا يظهر «أن غياب العلمانية وتغييب الشكل العلماني المنظم هو شرط نشوء البديل الفلاحي بردائه الديني، وبخاصة تغييب الوجود المنظم للطبقة العاملة»[3].

و بالرغم من إن الدكتورة مروة يعزو ذلك إلى ما يسميه «تشوه الوعي لدى الفئات الفقيرة / البروليتارية الرثة / المهمشة والتي تعاظم عددها ووزنها، في الريف وفي المدينة على السواء»[4]. إلا أن الدكتور محمد حافظ دياب في بحثه عن الشروط المادية للخطاب القطبي والتي سندرسها بالتفصيل في فصل قادم، يعيدنا من جديد إلى مقولة الأيديولوجيا الريفية. فهو يرى أن الخطاب القطبي الذي تؤول إليه جميع الخطابات الإسلامية المعاصرة، هو في النهاية التعبير الحي عن أيديولوجيا ريفية مسحوقة في عالم مدن، «فالشرائح الريفية

---

(1) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص 226.
(2) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص 229.
(3) المصدر نفسه، ص 229.
(4) حسين مروة، الدين والسياسة، ص 10.

المهاجرة إلى المدن، تستقر في شرائح يطلق عليه «أحياء الحافة الغضة التي تفتقر للخدمات وتقترب من مدن الأكواخ والتي تظهر على أنها أشبه بمستعمرات فلاحية تحيط بالمدن الكبيرة الرئيسية. وتتميز هذه الجماعات المهاجرة بسيادة مناخ الثقافة القروية، بتقاليدها المحافظة على درجات متفاوتة، وارتفاع نسبة الأمية، التي تتحدد بالضرورة من امتلاكها لوسائل المعرفة والوعي السياسي، إضافة إلى وطأة المصاعب والمشكلات الإقطاعية التي تعانيها، وقد شكلت هذه الجماعات عاملاً سوسيولوجياً هاماً لانتشار التيار الديني»[1].

هذا التفسير يسود في أوساط الخطاب اليساري العربي. حيث ترتد هذه الظاهرة إلى موجات من الهجرة الريفية التي غزت المدن، وما تحمله من أيديولوجية غيبية هيأت مرتعاً خصباً لنشوء هذه الحركات. هذا التفسير، يضعنا في الحقيقة، في مواجهة إشكالية من نوع غريب، يدفعها هذا الخطاب بلا وعي منه إلى الواجهة. ويمكن تلمس بعض عناصرها :

أولاً ـ إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، نظرة، سلفوية ماركسوية مستترة خفية وظاهرة، تحتقر الفلاح وثقافته.

ثانياً ـ إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، أيضاً، نزعة استشراقية تحقيرية للدين الإسلامي، على أنه دين البساطة والبداوة والريف[2].

---

(1) محمد حافظ ذياب، المصدر السابق، ص 25. يكتب الدكتور ذياب قائلاً: «لعله من التبسيط هنا أن نفسر انتساب بعض من هؤلاء المهاجرين إلى جماعة الأخوان المسلمين لما ساد هذه الجماعة من أيديولوجية»، ص 31.

(2) هذا ما أكده إدوارد سعيد في كتابه عن «الاستشراق»، فلكي يفهم الإسلام، =

ثالثاً - يحيلنا هذا الاجتهاد / التفسير الذي يرتدي طابع التحليل السوسيولوجي، إلى معادلة مستحيلة الحل، وتتمثل في أن الحركات الإسلامية المعاصرة، ليست، إلا تعبيراً عن صراع تاريخي بين المدينة والريف لم ولن ينتهي إلا بترييف المدينة، أو تمدين الريف، خاصة، وأن هذا الخطاب، هو مع تمدين الريف عنوة.

رابعاً - إن هذا التفسير / التحليل السوسيولوجي، يحيلنا، أيضاً، إلى إشكالية جديدة، تحمل في ثناياها، نظرة نخبوية، وطبقوية، واستعلائية، تهدف إلى إقصاء الجماهير العريضة، عن المشاركة، في الحياة السياسية، بحجة من تخلفها التاريخي، والذي يرتد هذه المرة بمفعول رجعي إلى عنصر أبدي تتمثل في سيادة الوعي الغيبي، لأنه يعترف ضمناً ومسبقاً، بصعوبة تمثل الأيديولوجيا التقدمية - الماركسية في الريف، والمستعمرات الريفية التي تحيط بالمدينة.

خامساً - إن هذا التفسير السوسيولوجي، يقدم لنا الدليل على تناقضه وتهافته، وبالتالي على تناقض وتهافت الخطاب التقدمي العربي. فهذا الخطاب لا يمل، ولا يكل، عن تذكيرنا، بأن الشارع العربي بعماله وفلاحيه، كان مع اليسار العربي، ثم يعود أدراجه ليقول: إن الأيديولوجيا السائدة في صفوف العمال والفلاحين هي أيديولوجيا دينية غيبية فلاحية[1].

سادساً - إن الخطاب التقدمي العربي في تفسيره / تحليله، لظاهرة

= يجب تقليصه - كما يرى الاستشراق - إلى الخيمة والقبيلة.

(1) هذا التناقض يجد تعبيره في ما يكتبه غالي شكري، انظر: الثورة المضادة في مصر، الصفحات 251و 249، 260.

الحركات الإسلامية المعاصرة، يحتكم ويستند إلى فرضية ماركسوية، تضفي الشرعية على المصادرة التي يقوم بها هذا الخطاب، حيث يتم قسر الواقع لصالح الخطاب، والخاص لصالح العام، وتقوم هذه الفرضية على تهميش كل أشكال الوعي ما قبل الطبقي، وتربط الوعي السياسي بالتطور الطبقي وبذلك تنفي كل أشكال وتجليات العامل السياسي، وتحصره بشكل واحد. مع أن الدراسات الإناسية (الانتربولوجية) الحديثة في المجال الإفريقاني ـ على سبيل المثال ـ تشير إلى غنى هذه الظاهرة، وأقصد الإناسة السياسية ـ وتنوعها وامتدادها. فالكثير من الحركات السياسية في أفريقيا، كما بين بالانديه وزملاؤه ممن كتبوا في حقل الإناسة السياسية، تظهر على شكل حركات دينية مهدوية (نسبة إلى المهدي المنتظر)[1]. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الخطاب في رؤيته لانتشار هذه الحركات، فإنه يحيلنا من جديد، ومن حيث لا يدري إلى ماكس فيبر بدلاً من ماركس. ففي هذه الأوساط الفقيرة والمهاجرة، يتجلى الدور الكبير للشخصيات الكارزمية (حسن البنا، سيد قطب. . . . . . . الخ). وهنا نعود من جديد، للبحث عن دور البطل، القائد، الملهم، في قيادة الجماهير.

موقع الظاهرة الإسلامية في الخطاب التقدمي العربي: الإشكالية المستمرة:

أمام غياب نظرية عربية تقدمية حول الدين، يجد الخطاب

---

(1) جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، معهد الإنماء القومي، 1990) والحقيقة، فإن لهذا الكتاب قيمة علمية ومنهجية كبيرة، وقدرة على زحزحة الكثير من المفاهيم الشائعة والمتعالمة.

التقدمي العربي، نفسه ملزماً بالعودة إلى المثال، لا إلى الواقع والخصوصية، فهذا الخطاب ظلّ يمتح من الرؤية السلفية للدين التي أذكاها ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي، وفي كتابه الموسوم ب «حول الدين»، وهذه الرؤية الماركسية، تضفي على الدين، حكم قيمة سلبي، وهي بذلك، تمتح من رؤية أوروبية متمركزة على الذات، وجدت تعبيرها في كتابات فلاسفة وانتربولوجيين من القرن التاسع عشر[1]. الخطاب العربي، يجد نفسه باستمرار أمام هذه الإشكالية المستمرة، الإشكالية التي تتمثل في فاعلية الدين على صعيد الجماهير، وقدرته على تجنيدها في الدفاع عن الأرض والوطن، بحيث أصبح الدفاع عن الدين الإسلامي، في تاريخ المنطقة العربية دفاعاً عن هوية، عن جماعة وأرض. ومن هنا الإشكالية التي يواجهها الخطاب العربي في فهمه القاصر لهذه الظاهرة التاريخية. حيث ترشح عبر شقوقه وفجواته معظم المواقف المتناقضة، والمتكاملة والحسيرة التي لا يمكن إلا أن تقر بعجزها عن فهم الظاهرة الدينية، ولهذه الأسباب، نجد باستمرار، أن القول السياسي هو الذي يسم الخطابات التقدمية عندما تعالج مسألة بالغة الأهمية والخصوصية، بحيث يمكن القول مثلاً: إن القول السياسي في الخطاب التقدمي العربي عندما يعالج ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، هو الغائب الحاضر ابتداء، والحاضر الغائب دائماً[2].

---

(1) انظر، كارل ماركس وفريديريك انجلز، حول الدين (بيروت، دار الطليعة، 1974) نقله إلى العربية ياسين الحافظ، تحت اسم مستعار هو «زهير حكيم».

(2) يكتب الدكتور محمد حافظ ذياب: إن القول السياسي في الخطاب=

هذا الخطاب المؤدلج والمسيس، هو الذي يحيلنا باستمرار إلى باحة أيديولوجيا مثالية، تحكمها رؤية ماركسية مسبقة، تضيِّق من خناقها وسعتها، وتقوم بمصادرة التاريخ والواقع لصالح رؤية مسيسة لا تقدم، بل هي لا تتجاسر، على تقديم تحليل دقيق للواقع العربي بكل صوره وإرتهاناته، بل هي تمهد القاع لإقامة تعارض منطقي، يقود بدوره إلى نفي للآخر وتشريده وإلى شرعنة تشريده، وتفتح الباب على مصراعيه لتعميق الإشكالية الضيقة في فهم الدين، والتي تجد تعبيرها في القول استناداً إلى ماركس وإنجلز، بمرحلية الدين. فالدين كما يراه رفعت السعيد، هو مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي[1]. مرحلة تميزت بأنها مضت وانقضت، ويؤكد العظم في أطروحته الشهيرة على ذلك، فالدين ولى عصره، ونحن في عصر تحول صناعي واشتراكي جذري، وفي هذا الإطار، إطار التحول الكبير نحو الاشتراكية، يعلن العظم موت الإله، كما أعلن نيتشه موته في أوروبا[2]. وعبر هذا، فإن

= القطبي، عندما يعالج قضايا راهنة، هو الغائب ابتداءً والحاضر الغائب دائماً، ص 112. ويمكن إسقاط ذلك ببساطة على الخطاب التقدمي عندما يعالج ظاهرة الإسلام السياسي.

(1) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص 16 ـ 17. ويضيف «وإنه مع نشوء الطبقات الاجتماعية، وتبلورها ووقوفها وجهاً لوجه في معترك الصراع الطبقي. فإن إدخال الدين في هذا المعترك، يمكنه أن يحرف الأفكار عن المعطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع، بل ويمكنه أن يجعل من المقولات الدينية شعاراً أو أداة يستخدمها الحكام» ص 16 ـ 17.

(2) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص 28. يقول العظم: إن الله قد مات. ويؤكد بذلك قوله: «عندما نقول مع نيتشه أن الله قد مات أو هو في=

أية عملية لإقحام الدين في السياسة هي عملية باطلة وزائفة، وتحكم على هذا المسار بالانغلاق والطائفية والانحطاط والرجعية. ولذلك، فإن الحركات الإسلامية المعاصرة، والتي تسعى إلى توظيف الدين في السياسة، تحكم على نفسها بالموت، لماذا؟ والجواب: إن الخطاب التقدمي العربي في قراءته المؤدلجة للظاهرة الدينية يمنحها حكم قيمة سلبي، ويطال هذا الحكم كل نواتجها. ولا يكتفي هذا الخطاب، بل يسعى إلى توسيع إطار تناقضاته. فالدين عند العظم، هو الحليف الأساسي للنظام الإقطاعي، كما هو الحال في أوروبا[1]. لكنه عند الدكتور عبد الله حنا، الحليف الثوري للحركة الثورية العربية في نهاية القرن التاسع عشر، والتعبير الحي للنظام البورجوازي لأنه وقف ضد الإقطاع[2]. وهو من جهة أخرى، كما يقول رفعت السعيد في رأيه للإسلام السياسي، أنه دعوة رأسمالية ترتدي جلباباً أبيض وعمامة وتطلق لحية[3]. وأنه الحليف الأول للأوضاع الاقتصادية الرأسمالية والبورجوازية كما يكتب محمود العالم[4]. وأنه المدافع الرئيسي عن

= طريقه إلى الموت، لا نقصد أن العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب، وإنما نعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله»، ص 28.

(1) المصدر السابق، ص 23.

(2) عبد الله حنا، مراحل تكون التيارات الدينية في الشرق العربي، مجلة الطريق، العدد / 4/ أيلول / سبتمبر 1987 ـ ص 130 ـ 157.

(3) رفعت السعيد، المصدر السابق، ص 18.

(4) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص 262. وانظر العظم، نقد الفكر الديني، ص 23.

عقيدة الملكية الخاصة ولذلك يجب محاربته، كما يرى باحث عربي ماركسي[1]. ويمكن أن يكون حليفاً للغزو الكولونيالي كما يكتب باحث آخر، لأن الغيبية التي تسود بين صفوف تياراته تتوافق مع الغزو الكولونيالي[2]. والمفاجأة تأتي على لسان الدكتور حسين مروة، فالحركات الإسلامية المعاصرة، ترتدي، في نظره، طابعاً ثورياً لأسباب أساسية، منها :

أولاً: إن هذه الحركات تساهم في عملية تدمير النظام البورجوازي.

ثانياً ـ إن هذه الحركات معادية للإمبريالية[3].

لكن المشكلة تكمن في أنها معادية أيضاً للأنظمة التقدمية الحاكمة في الأقطار العربية، وهذا يقتضي موقفاً سياسياً منها[4]. وهنا يؤثر الخطاب التقدمي العربي أن يتحالف مع أنظمة تقدمية عروبوية متصالحة ضمناً مع الإمبريالية، على أن يتخندق مع حركات ثورية يزعم أنها معادية للإمبريالية مع أنه محتار في أمرها، لكن التحالف مع السلطات والأنظمة الحاكمة، هو بمثابة بطاقة ضمان اجتماعي تقدمها أنظمة لا ضمان معها.

---

(1) فيصل دراج، مصدر سابق، ص 81. والدكتور دراج يرى أن هذا واجب على الفكر الماركسي. لا أدرى إن كان لا يزال واجباً أم لا، بعد البرويسترويكا وسقوط الاتحاد السوفييتي.

(2) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص 23. وفالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، ص 22 ـ 23.

(3) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة، ص 219.

(4) حسين مروة، المصدر نفسه، ص 219.

الخطاب التقدمي العربي، الذي يربط بين هذه الحركات، وبين الغزو الكولونيالي والرجعية العربية، يدخلنا من جديد وباستمرار، إلى متاهة العقلية التآمرية على حد تعبير أحد المفكرين العرب[1]. وعلى ما يبدو، فإن العقلية التآمرية كمصطلح يسود في أدبيات اليمين واليسار على السواء. فكلاهما يتبادل التهم والإشاعات، ويربط كلاهما الآخر بالطرف الإمبريالي الخارجي ودوائر مخابراته، فاليسار في منظور اليمين الإسلامي، مرتبط بالخارج وهدفه تفتيت وحدة الأمة ودينها، واليمين في منظور اليسار العربي، يرتبط بالخارج أيضاً، ويعهد بتمييع الصراع الطبقي، ومستقبل الدولة الوطنية، ويرتبط بمؤامرة تستهدف تهديد وحدة (الاتحاد السوفييتي) كما يطرح أحد أعلام هذا الخطاب[2].

وعبر هذا الإطار، إطار العقلية التآمرية، تصدر تحليلات مثيرة للاستغراب، عن شخصيات فكرية عربية تقدمية اتسمت بشمولية تنظيراتها العالمثالثية. ووجه الاستغراب يكمن، في إطار إصدارها أحكام تعميمية. يكتب سمير أمين قائلاً: «إن الصحوة الإسلامية المزعومة، لا تستحق تسميتها هذه، فليست هي صحوة، بل موجة

---

(1) خلدون حسن النقيب، العقلية التآمرية عند العرب، حيث يرى «أن العقلية التآمرية تستمد فاعليتها من التعصب القومي أو الديني أو أي ضرب آخر من التعصب القومي أو الديني أو أي ضرب آخر من التعصب» ص 180. في حين يكتب فالح عبد الجبار من داخل ساحة العقلية التآمرية بقوله: «في فترة ما بعد الاستقلال، عادت القوى الغربية، إلى استثمار الايدولوجيا الدينية في وجه النهوض اليساري، ص 2220 مصدر سبق ذكره.

(2) الأمثلة كثيرة في هذا المجال، ولا حاجة بنا لذكرها الآن، مع أننا أتينا على مثال واحد فيما يتعلق بالأستاذ إدوارد سعيد.

تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي»[1]. وقد أكد ذلك مراراً، بل إنه في بحث جديد له، راح يشكك في مصداقية الإعلام الغربي، لأنه يقف إلى جانب حركة أصولية إسلامية (الحركة الأفغانية) لأنها تناهض الاحتلال السوفييتي لأرضها[2].

أشكال الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي:

المتتبع للخطاب التقدمي العربي، وبخاصة في النصف الثاني من

---

(1) سمير أمين، الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر، ص 32 ـ 47. المستقبل العربي، السنة / 12/، العدد / 173 /، آذار / مارس 1990ج.

(2) سمير أمين، قضية الديمقراطية في العالم الثالث، ص 124. 140، مجلة الفكر، العدد / 59/، السنة / 11/ كانون الثاني / يناير آذار / مارس 1990. يكتب الدكتور أمين ـ ولا يسعنا إلا الاستغراب وذلك من باحث بمستوى الدكتور أمين ـ في بحثه المذكور ما يلي: «وأستنتج من ذلك أن هذه الحملة ليست في واقع أهدافها حملة من أجل الديمقراطية بل هي حملة ضد الاشتراكية، وإلا كيف أن نفسر أن الإعلام الغربي الذي يدافع عن الحرية في دول الكتلة الاشتراكية ينحاز إلى جانب الجبهة الإسلامية المزعومة في أفغانستان» ص 138.

و يضيف باحث آخر تقدمي ماركسوي جداً، رأياً غريباً بقوله: «عامان والانتفاضة تثير الضمير العالمي، بينما الضمير النفطي لا تستصرخه سوى حركة الظلام في أفغانستان». انظر عبد الرزاق عيد «نحو نزعة أيديولوجية أقل وممارسة نظرية أعمق (2) مناقشة لأفكار كريم مروة حول القومية والدين». مجلة الحرية 612/ 1990. ويضيف الدكتور عبد الرزاق عيد بحماس بالغ: «فالصحوة الدينية ليست إلا تعبيراً عن حالة الغيبوبة للحس المدني المدمر من قبل الشرائح الجديدة لطغم لا قيم وطنية ولا قومية ولا أخلاقية تستند إليها إلا عالم الغريزة بكل قيمه وسفالته وكلبيته»، ص 53.

عقد الثمانينات، يجد أن هذا الخطب يلجأ إلى التمييز بين الحركات الإسلامية في تجلياتها التاريخية. وذلك في إطار يهدف إلى:

أولاً ـ إدانة الحركات الإسلامية المعاصرة، وتزكية سلفها التاريخي.

ثانياً ـ البحث عن إمكانية للحوار مع الحركات الإسلامية المعاصرة.

في كتابه الموسوم ب «ديكتاتورية التخلف العربي» يميز غالي شكري، بين أربع سلفيات عربية إسلامية، في إطار تحديده الفينومونولوجي للظاهرة الإسلامية، الأولى، هي الأيديولوجيا الشعبية الراقدة في اللاوعي الجمعي، والثانية، تتمثل في المؤسسة الدينية، والثالثة، وتتمثل في تيار الإصلاح الديني، من الأفغاني إلى محمد عبده، والرابعة، هي سلفية «الإخوان المسلمون»[1]. ويلجأ محمود العالم إلى التمييز، هو الآخر، بين أربع حركات أصولية إسلامية، ثلاث منها متنورة وجماهيرية وتشمل الحركات الأصولية الأولى (الوهابية وغيرها)، والتوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة، والحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية وتتمثل في حركة الإخوان المسلمين. ورابعة يسمها بأنها «حركات أصولية إسلامية رجعية، متخلفة ومتعصبة وكهنوتية ومستبدة»[2].

---

(1) غالي شكري، ديكتاتورية التخلف العربي (بيروت، دار الطليعة، 1986) ص 131 وما بعدها.

(2) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص 9 ـ 11.

الدكتور عبد الله حنا، في بحثه عن التيارات الدينية الرئيسة في الربع الثالث من القرن العشرين، يميز بين سبعة تيارات، منها: التيار الأزهري السلطوي، وتيار ديني رجعي مثّله حزب التحرير الإسلامي، وحركة الإخوان المسلمين، وتيار رابع سعودي، وتيار خامس ديني رجعي يتألف من عناصر ذات اتجاه ديني إخواني، وتيار ديني شيعي في العراق، وأخيراً تيار ديني يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في العصر الراهن، ويلتقي مع تيار عريض من الإخوان المسلمين[1].

هكذا يظهر من التصنيفة السابقة، أنه كلما اقترب الشيخ، أو الداعية الأصولي من سقف التاريخ (الماركسية الموضوعية) يوصف عادة بالتجديدي والإصلاحي والتنويري، فالتصنيفة السابقة، تكيل المديح للشيخ عندما يلقي عمامته، وتسمه بالتجديد والتنوير، ويمتد ذلك على خط تاريخي أفقي يمتد من الكواكبي إلى محمد عبده، إلى علي عبد الرزاق وطه حسين، إلى تيار معاصر ديني يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في العصر الراهن (خالد محمد خالد، محمد عمارة، حسن حنفي، حسن صعب. وغيرهم) وتيار ديني يستبصر بالقيم الماركسية مثل أحمد عباس صالح وخالد محيي الدين[2]. وكلما ابتعد الشيخ عن منظومة المعايير السابقة يوصف بالجمود والانحطاط.

خطابات الإسلام السياسي في منظور الخطاب التقدمي :

الانحطاط، والشكلية والجمود، والرجعية، والوعي الزائف،

---

(1) عبد الله حنا، مصدر سبق ذكره، ص 141 ـ 142.

(2) المصدر السابق، ص 130 ـ 157.

كلها تعابير مشحونة يستخدمها الخطاب التقدمي العربي، في قراءته للخطابات الصادرة عن الحركة الإسلامية. فالأستاذ محمود العالم في بحثه عن أشكال الوعي الزائف يرى أن «خطابهم يتسم بشكل عام بالجمود والتسطح والشكلية، بل والسذاجة أحياناً، إنه رفض انفعالي للواقع»[1]. ويضيف في دراسة لاحقة قائلاً: «لا ـ لا توجد للأسف- في بلادنا معارضة دينية مستنيرة، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا، وملتزمة بهموم شعبنا»[2].

وجهة النظر هذه، تتعارض مع التصنيفية السابقة، والتي استهدفت البحث عن تيار إسلامي «يدعو إلى الاشتراكية باسم فهم ثوري للدين»[3]، تياراً من شأنه أن يكون بمثابة حلقة وصل، لكن البحث عنه يبدو أنه أشبه بالبحث عن إبرة في كومة من القش. فالخطاب التقدمي سرعان ما يرتد إلى جسده العتيق ليخبرنا أن الفارق بين هذه الحركات جميعاً هو فارق في الدرجة وليس فارقاً في النوع[4]. وبالتالي لا مجال للتمييز، والسبب في ذلك وكما تلح على ذلك دراسة معاصرة طالت الخطاب القطبي، أن كل أشكال الخطابات الإسلامية (الاتجاه الأصولي، والاتجاه الاعتراضي، والاتجاه الإصلاحي، والماورائي الشعبي) تؤول كلها، ومع بداية ثورة 1952

(1) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص 267.

(2) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص 12.

(3) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص 204.

(4) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر. آلياته ومنطلقاته الفكرية، ص 45. 78. مجلة قضايا فكرية ـ عدد خاص عن الإسلام السياسي.

إلى الخطاب القطبي[1]. ويذهب سمير أمين في بحثه عن أزمة المجتمع العربي، في هذا الاتجاه. فهو يرى أن «سيد قطب يكاد يكون المنتج الأيديولوجي الوحيد للإخوان المسلمين، وأنه المرجع لكل الحجج التي تستقي منها السلفية في عهدنا، ولم يزد أحد من المفكرين (مفكري السلفية) شيئاً على ما قدمه هذا المفكر الباكر»[2]. هكذا يظهر أن سيد قطب، هو المنتج الأيديولوجي للخطاب الإسلامي، بكافة صنوفه، والسؤال هو، ما هي السمات العامة لهذا الخطاب، الذي يدفع الواقع السياسي الإسلامي من تطرف إلى مزيد من التطرف.

في دراسة حديثة وتقدمية، طالت الخطاب القطبي، من زاوية سوسيولوجية، انتهت هذه الدراسة إلى القول بمجموعة من السمات العامة (العوائق والصعوبات) التي تسم هذا الخطاب:

أولاً - القطعية في الأحكام والمواقف، والتناقض في المواقف.

ثانياً - «إن الخطاب القطبي يقدم مشروعه لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره».

ثالثاً إن النسق المفهومي لأغلب مفردات الخطاب القطبي، ترتد إلى النسق المفهومي عند المودودي، بنوع من إعادة الإنتاج.

---

(1) محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، ص47 - 53.

(2) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص 92. يؤكد الشيخ راشد الغنوشي على «إن حركة الاتجاه الإسلامي قد تجاوزت من خلال النقد الذاتي فكر سيد قطب رحمه الله». مجلة المنابر، السنة الخامسة، العدد 48، شباط/ فبراير 1990، أجرت الحوار ألفة السلامي.

رابعاً - إن الإطار المرجعي للخطاب القطبي هو التجربة المحمدية بكل نموذجيتها[1].

يقول الدكتور محمد حافظ دياب «إن الخطاب القطبي، يضعنا قبالة مشروع له إغراء البساطة البنيوية وخطورة المرض الانقلابي، الذي يستهدف تحطيم مملكة البشر وإقامة مملكة الله. ومنذ البداية، نحن أمام خيار وحيد دائماً: بين أن نقبل المشروع أو الجاهلية، بين اتخاذ منهاجه مدخلاً في فهم وتغيير الأمة الإسلامية، أو نحتسب ضمن أتباع مناهج الطاغوت، وهو منهج يقوم على مصادرة العقل والعلم، وهو يقوم على استبعاد الجماهير ويستبعدها»[2].

عبر هذا الإطار كانت فكرة الحاكمية التي تمحور حولها الخطاب القطبي كما تجلى في كتاب سيد قطب الموسوم ب «معالم في الطريق»، والتي تم استعارتها من كتابات المودودي، هي التعبير الحي عن هذا الفكر المستورد، والتي توازت وتزامنت مع النصية التي حكمت بدورها مسار الخطاب القطبي، والتي انطوت واستندت إلى عملية خداع أيديولوجية ماكرة، كما يرى أحد أعلام الخطاب التقدمي[3].

إن التفسير الوحيد للقطيعة والنصية في الخطاب القطبي، وكذلك الجاهزية، والتناقض، يجد تعبيره في القول إن هذا الخطاب، هو خطاب مستورد من واقع آخر غير الواقع العربي. يقول باحث عربي:

(1) محمد حافظ ذياب، المصدر السابق، ص 104. 109.
(2) المصدر نفسه، ص 103.
(3) نصر أبو زيد، المصدر السابق، ص 130 157.

«إنه في غالبيته الساحقة مستورد وليس نباتاً أصيلاً في أرض مصر أو أرض العرب»[1]. هذا من جهة، من جهة أخرى، إن ينبوع هذا الفكر كان طائفياً كما يرى سمير أمين في دراسته عن سيد قطب[2]. وهذا ما يفسر انتشار الطائفية حتى بين رموزه التنويرية الجديدة، كما يرى باحث عربي تقدمي[3].

هذا التفسير بدوره، يحيلنا من جديد إلى إشكالية فاعلة ومستمرة. تتميز هي الأخرى بالقطعية والجاهزية والحكم المسبق، بل ومصادرتها للواقع، وتحيلنا هي الأخرى إلى رحاب «العقلية التآمرية «التي تميز هذه المرة بين إسلام العرب وإسلام العجم، والتي تمتد جذورها، من الكواكبي، إلى الكثير من الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، والتي تفسر انحطاطنا، على أنه نتيجة لغزوة فكرية ـ هذه المرة ـ شعبوية بالدرجة الأولى، تمثلت في فكر أبي الأعلى المودودي، والذي نقل لنا الملامح الأساسية للتجربة الإسلامية الباكستانية بكل نموذجيتها، الغريبة عن الواقع العربي، وسنقف عند ذلك بالتفصيل لاحقا.

هل من لقاء:

الخطاب التقدمي العربي الذي يطغى عليه الخطاب السياسي

---

(1) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص 288 على سبيل المثال.

(2) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص 89 ـ 106. إن كل ما يخشاه الدكتور أمين من النهضة السلفية، أن تؤدي إلى موجة من التعصب المظلم إزاء الأقليات، ص 105.

(3) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص 86.

يطرح إمكانية اللقاء والحوار، لكنه يرى أن هذا الحوار تعترضه صعوبات جمة، منها :

أولاً - غياب البرنامج العملي لهذه الأحزاب، فالقول بأن القرآن هو برنامجنا لا يفي بالحاجة كما يرى هذا الخطاب[1]. وكذلك، فإن القول بأن البرنامج لاحق وليس سابقاً، لا يقنع اليسار العربي، وبهذا يعزو هيكل تراجع عبد الناصر عن الفكر الإخواني، بعد إعجابه به. يقول: «وفي الحقيقة، فإن لم يكن هناك برنامج عمل محدد للإخوان المسلمين، وليس في مقدور حركة سياسية أن تكون فعالة ومؤثرة دون أن يكون لها برنامج محدد يلتقي على أهدافه كل المؤمنين بهذه الأهداف»[2] وهذا ما يؤكده الدكتور العالم في بحثه عن الوعي الزائف، إذ إنه يعيب على هذه التيارات، غياب برنامج اجتماعي - اقتصادي[3] أو أنها تأتي ببرامج مفوتة تجاوزتها الحركة الثورية العربية، وتناسب فكرة زمنية سابقة كما يرى سمير أمين[4]. ويسجل الجابري عليها افتقارها إلى مشروع فكري سياسي قادر على استقطاب الفئات المحرومة وبالخصوص من الطبقة العاملة[5].

ثانياً - يكمن في طبيعة هذه الحركات، والتي هي حركات

---

(1) هناك شبه إجماع، في ساحة الخطاب التقدمي العربي على غياب البرنامج لدى هذه الحركات، باستثناء سمير أمين وكما مر معنا.

(2) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص 280.

(3) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص 261

(4) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص 89.

(5) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، ص 231.

رجعية، غنوصية، ظلامية، لا تواكب ـ كما يرى الخطاب التقدمي العملية الثورية في أواخر القرن العشرين، العملية التي تشهد انتقال الملايين إلى الاشتراكية، كما يقول باحث عربي[1].

ثالثاً ـ إن هذه الحركات، لا تزال غير مقتنعة بالبديل الثوري كما يقول حسين مروة، وهذه هي الطامة الكبرى، لأنها تحاول «ضرب البديل الثوري، وقوى التحالف المعادية للإمبريالية والصهيونية»[2]، وبذلك تحكم على نفسها وعلى مشروعها بالاستحالة.

رابعاً ـ إن اللاتاريخية، التي تسم ظاهرة الإسلام السياسي، والتي تجعل منها تعبيراً عن فكر عصور الانحطاط، تضعها خارج التاريخ، وذلك لسبب أساسي ومهم، يتمثل في عدم إيمان هذه الحركات، بالمشروع الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي. يقول مروة: «إن التاريخ لا يعرف طرفاً ثالثاً، بين الإمبريالية (الرأسمالية) والاشتراكية، فهو إذن مشروع مستحيل من كل وجه»[3].

مجريات الأحداث على الساحة العربية، تشير إلى أن الجهود المبذولة لتشكيل الحركة العربية الواحدة، والتي تلوح بإمكانية انبعاث مشروع حضاري عربي جديد، تتزامن مع السعي لإقامة حوار ديمقراطي بين الدينيين والقوميين، تمهيداً للقاء الأشمل في إطار الحركة الديمقراطية العربية الواحدة. وقد جاء في المهمة الرابعة لهذه

---

(1) عبد الله حنا، مصدر سبق ذكره، ص 132.
(2) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة، ص 219.
(3) المصدر نفسه، ص 219.

الحركة» هل من مكان في الحركة العربية الواحدة لإسلاميين يؤمنون بالوحدة العربية كمرحلة نحو الوحدة الإسلامية، حسن البنا مثلاً»)[1]؟

هذا التساؤل يفتح الباب على مصراعيه لتساؤلات أخرى، هل من الممكن في القريب المنظور وأمام تحديات ما يسمى بالنظام الدولي الجديد، إقامة حوار بناء كالذي دشنه مركز دراسات الوحدة العربية بين الإسلاميين والقوميين، بين ما يصطلح على تسميتهم باليمين، وما يصطلح على تسميتهم باليسار؟

الممكنات المطروحة لإقامة مثل هذا الحوار، تنطلق من اعتبارات عدة.

أولاً ـ تجميد التعارض الأيديولوجي لصالح السياسي، وبالضبط لصالح تعاون محدود الأجل.

ثانياً ـ تجميد السياسي لصالح الأيديولوجي المتخشب، وإبراز نقاط التعارض إلى الواجهة ولمزيد من العنف المرتقب.

ثالثاً ـ التعاون المرحلي، في إطار ديمقراطي هذا ما يراه بعض إعلام الخطاب التقدمي[2]. وهذا ما يراه أيضاً بعض أعلام الخطاب المضاد.

---

(1) معن بشور، الحركة العربية الواحدة، التحديات، المهمات والآفاق، ص 234، مجلة المستقبل العربي، العدد 125 ـ تموز / يوليو 1989.

(2) فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، ص 26 ـ 27. لكنه في نهاية كتابه يعود ليحذرنا من التقليد، ومن سلع الماضي الإقطاعي، فالسلع المغشوشة كثيرة، ص 213. ويؤكد الدكتور مروة على الديمقراطية كإطار، المصدر السابق ص 220.

فالغنوشي ـ وعلى سبيل المثال ـ لا يمانع من وجود أحزاب شيوعية، حيث يقول «ولا خوف في رأيي أن يوجد الشيوعيون، وأن تتاح حرية التفكير والتعبير في إطار الدولة»[1].

و بالرغم من أن الساحة الفكرية العربية، شهدت في السنوات الأخيرة، حواراً بين القوميين والدينيين، فإن إمكانية الحوار الأشمل تضيع لصالح الأيديولوجيا المتخشبة. ففي رأيي أن الخطاب التقدمي العربي عندما يعالج ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، يكشف عن خلل مزمن في طريقة تفكيره، فهو يضحي بالواقع لصالح النص، بالحركة لصالح الأيديولوجيا المتخشبة وأحكامها المسبقة. وبذلك، فهو يتمفصل مع العنف، العنف الذي يهدف إلى إلغاء الطرف الآخر وتدميره. وبهذا، فهذا الخطاب لا يؤسس نفسه على الحوار لأن خطابه ذو مرجع ذاتي، وبذلك يؤسس للعنف، العنف الذي يتحد بجسد السلطة، والذي يكشف عن خطاب مؤدلج يستعير أدوات التعبير عن نفسه، من ثقافة أخرى أوروبية مركزية، استشراقية، ماركسوية، تحصر السياسي بالطبقي، وبالتالي بالتاريخ الأوروبي وحده والذي ينظر، إليه على أنه سقف التاريخ، وتحجبه ـ أي السياسي ـ عن كل الأشكال الأخرى، فأشكال الوعي السياسي الأخرى، تدخل فقط في إطار الغرابة السياسية، ولا تزيد عن كونها حركات هستيرية يجب قمعها بالتعاون مع السلطة، أو بالتعاون مع جيوش الغرب العسكرية وطائراته العملاقة. وعبر هذا نرى أن الخطاب السياسي الذي يطغى

(1) راشد الغنوشي، مصدر سبق ذكره، ص 34.

على الخطاب التقدمي، يقف كعائق إبستمي يمنع ويحول دون نظرة شمولية للواقع العربي بكل تجلياته وتعابيره. ومن هنا تكمن أهمية كشف زيفه وتعريته في محاولة لزحزحته عن الواجهة لصالح التحليل الموضوعي الذي من شأنه أن يكون مؤهلاً لفهم موضوعي لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، كظاهرة مركبة في واقعنا الموضوعي العربي.

* * *

الفصل الثاني

في ثقافة المراجعة:

الإسلام السياسي في خطابات النخبة المفكرة؟

يحظى الخطاب الإسلامي بجانبيه الإصلاحي والراديكالي، باهتمام كبير من قبل الأجهزة الإعلامية المرئية والمقروءة والمسموعة، وتتسابق مراكز الأبحاث على صعيد عالمي وعلى صعيد عربي ـ على قلتها ـ في إنتاج المزيد من التحليلات التي تطال بنية هذا الخطاب وتاريخية الحركات الإسلامية المعاصرة، بمعنى نشأتها والظروف التي حكمت هذه النشأة. وتتباين التفسيرات بشأنها والتي ما تزال محكومة بإرادة أيديولوجية هي الأخرى وأسيرة لرؤى مسبقة وجاهزة الصنع كما رأينا في الفصل السابق. وفي هذا السياق تتسابق دور النشر في نشر المزيد من الدراسات والتحليلات التي تطال ظاهرة الإسلام السياسي، حتى أن المكان ليعجز أمام أية بيبلوغرافيا من شأنها أن ترصد هذا الكم الهائل من الدراسات التي تطال ظاهرة الإسلام السياسي في العقود الأخيرة من القرن المنصرم.

في هذا الزخم وعبر هذا السياق، يجد المرء نفسه مدفوعاً إلى النضال ضد التأويلات التضييقية التي تطال ظاهرة الإسلام السياسي

والمحكومة بإرادة عدم معرفة وبالتصورات الجاهزة والمؤدلجة التي تحكم على هذه الظاهرة باللاعقلانية والإرهاب وتطالب بالحجر على هذه الحركات، وتقف إلى جانب الدولة التسلطية في حربها العوان على هذه الحركات والتي تأخذ شكل حرب أهلية عربية عرفتها معظم البلدان العربية (من الشام إلى تطوان كما يقول النشيد العربي). من هنا فأن علينا أن نلبي دعوة الفرنسي جيل كيبل المختص في دراسة ظاهرة الإسلام السياسي إلى خلع نظاراتنا السميكة في قراءتنا لهذه الظاهرة[1]، والتي لم تعد صالحة لقراءة جديدة لظاهرة الإسلام السياسي لكي تقرأ فيها ما لم يقرأ بعد.

في هذه الدراسة سنتجه مباشرة إلى خطاب النخبة المثقفة العربية في أكثر أشكالها تطرفاً، وما أكثر التطرف في خطاب النخبة «وسيطة التحديث والتغريب معا»[2] وعند أقربها إلى الاعتدال والتفهم والتضامن. ليس بهدف التعرف على عمق الإشكالية التي يحيلنا إليها الخطاب العربي بالأخص، بل في التعرف على عمق الأزمة التي يعانيها المثقف العربي الذي بنيت عليه آمال كبيرة في عقلنة المجتمع العربي بكيفية شاملة ومسترسلة كما كان يطمح المفكر المغاربي عبد الله العروي، والذي يريد أن يلعب دور الداعية والتنويري، ولكنه يرفد رؤيته الأيديولوجية بسوسيولوجيا سطحية، في تناوله لظاهرة الحركات

---

(1) جيل كيبل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة (بيروت، دار قرطبة للنشر، 1992) ص11.

(2) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية(بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993) ص310.

الإسلامية المعاصرة، سوسيولوجيا مفعمة حتى الثمالة بنزعة استشراقية توجهها وتفضي بها إلى طريق مسدود كما سنلحظ ذلك في فصل قادم.

سنتجه مباشرة إلى خطابات كل من المفكرين العرب محمد عابد الجابري وفؤاد زكريا ورضوان السيد ومحمد جابر الأنصاري، وذلك على ما بينها من اختلافات واجتهادات وذلك بهدف آخر هو إثراء الحوار من حول هذه الظاهرة التي حيرّت المثقفين العرب بحق، ودفعتهم الى أنفاق لا يحسدون عليها.

من الاعتراف بالظاهرة إلى البحث عن أسبابها الموضوعية:

من سعد الدين إبراهيم في «النظام الاجتماعي العربي الجديد، 1982» إلى محمد عابد الجابري، إلى مثقفين عرب آخرين، ثمة تأكيد على تلك العلاقة الجديدة بين النفط والسياسة، بصورة أدق، بين النفط والإسلام السياسي، بين ظاهرة البترودولار وظاهرة العنف السياسي التي سادت في عقد السبعينات من قرننا المنصرم وما تلاه ممثلة بالشاب «المناضل المسلم الساخط» و«طالبة الطب المحجبة»[1].

في تأريخه لظهور الحركات الإسلامية المعاصرة في المغرب العربي وفي قراءته لتاريخية هذه الحركات، وأقصد مجموعة العوامل

(1) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب، ضمن ندوة «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989) 230.

التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أفرزتها، يميل الجابري من بين ما يميل إليه، إلى رسم علاقة ما بين الثروة النفطية والإسلام السياسي، وهو يلجأ في هذا المجال إلى ما هو سائد في أيديولوجيات الحداثة التي تربط ظاهرة الإسلام السياسي بالفورة والثروة النفطية. من هنا تأكيد الجابري وربطه بين نشاط هذه الحركات وارتباطاتها الخارجية مع الدول النفطية الخليجية.

ما بين العام 1983 الذي شهد ندوة «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، 1983» والعام 1994 الذي كتب فيه الجابري كتابه «المسألة الثقافية، 1994» حدث تغيير كبير في تناول الجابري لظاهرة الإسلام السياسي. ففي قراءته لتاريخ هذه الظاهرة وظهورها على مسرح الأحداث السياسية، ساق الجابري لنا مجموعة من العوامل التي قادت إلى ظهور هذه الحركات :

- هزيمة الراديكاليين العرب، بصورة أدق، هزيمة الخطاب التقدمي العربي وممثليه.

- تعاظم ردود الفعل تجاه المواقف الثقافية التي يصرح بها التيار المتياسر على حد تعبيره ويقصد بذلك التيار الماركسوي ومواقفه التشنجية المعادية للدين والتقاليد التي تنم عن «مراهقة ثقافية» في رؤيتها للمجتمع العربي وحضارته الإسلامية.

- الدور الخارجي والدعم الذي قدمته الدول الخليجية لقادة هذا التيار.

- تأثير المشارقة العرب الذين جاؤوا للتدريس في المغرب العربي.

ـ تزامن ظهور هذه الحركات مع بداية الاغتيالات السياسية وبالتحديد اغتيال المحامي المغربي عمر بن جلون ووجود ملف لاغتيالات تطال / 70/ شخصية قيادية وطنية في المغرب[1].

في رأيي أن أهم ما يلفت في قراءة الجابري لتاريخية الحركات الإسلامية المعاصرة هما أمران: الأول توقيته لظهور هذه الحركات على المسرح السياسي المغربي مع بداية عملية الاغتيالات (اغتيال بن جلون) مع العلم أنه بات من المعروف أن المخابرات المغربية كانت وراء اغتياله. والثاني ربطه ظهور هذه الحركات بوجود اتصالات خارجية. وفي رأيي أن الأمر الأول الذي يقودنا إليه الجابري يدفع باتجاه التمويه الأيديولوجي والإدانة، إدانة هذه الحركات لأن تاريخها يرتبط بالعنف، وهذه رئاية أيديولوجية تهدف في النهاية إلى تبرير العنف المضاد، أي عنف السلطة تجاه هذه الحركات الذي يشكل العنف بنية ثقافتها كما يرى الجابري. والثاني وجود اتصالات خارجية، وهنا يقع الجابري ضحية العقلية التآمرية عندما يربط بين النفط والحركات الإسلامية ليجعل من الأخيرة نتيجة.

و انطلاقاً من هذه الرؤية المؤدلجة التي تأخذ شكل تمويه أيديولوجي يقع في المتن من إرادة عدم معرفة بتاريخية هذه الحركات، وذلك على العكس من إرادة المعرفة التي حكمت قراءته للعقل العربي في تكوينه وبنيته وبعديه الأخلاقي والسياسي. أقول انطلاقاً من هذا ينذر الجابري هذه الحركات للاضمحلال والضمور. إنها «ظاهرة

(1) المصدر السابق، ص230.

ظرفية» كما يقول الجابري تستمر باستمرار الظروف التي ساعدت على قيامها، وهذه رؤية يقول بها بعض الفرنسيين وأخص منهم أوليفييه روا. ويضيف الجابري أن هذه الحركات تفتقد إلى الزعامة، وهنا يكشف الجابري عن ضعف معرفته بقادة هذه الحركات، فالمعروف أن معظم قياديي هذه الحركات هم خطباء مفوهون وشخصيات كارزمية من طراز تاريخي، ارتبطت بتنظيماتها بمديونية معنى جاذبة ومؤثرة؟، وهو لا يكتفي بذلك بل يعيب عليها غياب مشروع فكري سياسي وهذا صحيح كما يذكر منتصر الزيات في شهادته من الداخل[1] وهذا ما يجعلها آيلة للسقوط إن عاجلاً أم آجلاً[2].

ليس غريباً أن يشهد العام 1983 أهم ندوتين عربيتين الأولى عن «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» آذار / مارس 1983 وضمت شخصيات فكرية بارزة مثل الجابري ومحمد أحمد خلف الله والغزالي والغنوشي وفهمي جدعان والجنحاني. . . . . و آخرين. والثانية ضمّت التقدميين العربي بعنوان «اليسار العربي الراديكالي: مواقفه، أزمته، رؤيته المستقبلية» 11 ـ 12 كانون الثاني / ديسمبر 1983. جاءت الندوتان في أعقاب هزيمة عربية جديدة وأقصد هزيمة حزيران / يونيو 1982 واجتياح الكيان الصهيوني ـ يأسف إدوارد سعيد لغياب هذا المصطلح عن الأدبيات السياسية العربية في الآونة الأخيرة لعاصمة الثقافة العربية(بيروت) ـ وقد سعت الندوة الأولى إلى تلمس

---

(1) منتصر الزيات، الجماعة الإسلامية: رؤية من الداخل (القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005) ص52.

(2) الجابري، المصدر السابق، ص 228-229.

قراءات مختلفة لتاريخية الحركات الإسلامية، في هذا الظرف التاريخي إلا أنها ظلّت عالقة في شراك الأيديولوجيا المتينة والمتخشبة، ومشدودة إلى انطباعات عابرة في قراءة هذه الحركات، والى رطانات أيديولوجية لم يستطع الخطاب العربي التخلص منها، وهذا ما أبقى رؤيته الحسيرة، أما الندوة الثانية فقد جاءت لتؤكد على عجز اليسار العربي الراديكالي وفشله في تحقيق أمرين: التنمية المستقلة والديمقراطية، بمعنى لا لقمة الخبز ولا الحرية[1]. وكان هذا يعني أن ظروف الارتهان للخارج ما زالت قائمة وأن الجوع كما تشهد على ذلك المظاهرات التي سادت الساحة العربية، من الجزائر 1988 إلى مصر 1987 فيما عرف بـ«ثورة الخبز» هو الشاهد على غياب الحاجات البسيطة للعيش، وأن غياب الحريات وحقوق الإنسان ليست ظروف عابرة، وأن بقاء العدو الصهيوني جاثماً على الأرض ليس هو الآخر عابراً، وأن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي هيأت لانتشار هذه الحركات لا تزال قائمة، وأن الظرفية التي تحدث عنها الجابري تقع في دائرة التمويه الأيديولوجي. فظاهرة الإسلام السياسي هي ظاهرة موضوعية وتحتاج إلى قراءة جديدة وبعيدة عن ردود الفعل التي يقدمها الخطاب العربي.

بعد عقد من الزمن، كان على الجابري أن يعيد حساباته وقراءته ليتقدم بقراءة جديدة، وليسجل لنا اعترافاً جديداً يقطع مع اجتهاداته السابقة، وهذه شيمة العلماء. فمن وجهة نظره إنه يجب الاعتراف

(1) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، اليسار العربي الراديكالي، ص30 ضمن كتاب «دراسات في الحركة التقدمية العربية» (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1987) .

بهذه الحركات كشيء واقع وأنها ظاهرة لها أسباب الموضوعية، وهذا يتطلب منا تحليلها للكشف عن أسبابها الحقيقية وعن تركيبها وآلية عملها. لم يكتف الجابري بتسجيل تراجعه في فهم الحركات الإسلامية بل راح يشترط أمرين للقيام بمعالجة عقلانية لظاهرة الإسلام السياسي. الأولى: وجود مسافة بين المعالج وموضوعه تسمح له برؤية حقيقية لهذه الحركات، وهنا يعيب الجابري على الخطاب العربي المعاصر انطباعيته ورؤيته المؤدلجة لهذه الحركات. والثاني: التعامل معها كظاهرة تتكرر، كتجربة متنوعة، فالتعامل معها كفضلة زائدة أو ككتلة متراصة لا يفيد في هذا المجال كما يفعل الخطاب العربي المعاصر[1].

مع إقراره بموضوعية الظاهرة، إلا أن الجابري لا يكشف لنا عن أسبابها الموضوعية ولذلك فهو ينصرف كلياً إلى البحث في ثوابت التطرف. فمن وجهة نظره أن التطرف الذي يسم هذه الحركات يؤكد لنا على أمور عدة، فالتطرف عبارة عن رد فعل على وضعية اجتماعية سياسية اقتصادية أو ثقافية (كرد فعل على موقف حاد من قبل التيار المتياسر) وهو رد فعل لا عقلاني يتجه إلى التمويه الأيديولوجي، وثالثاً إنه رد فعل تقمصي ميثولوجي (يتحول المتطرف إلى شخص مثالي وإلى بطل فوق التاريخ)[2].

لا يكتفي الجابري في توصيفه للتطرف، فالتطرف من وجهة

(1) الجابري، المسألة الثقافية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) ص 120-121.

(2) الجابري، المصدر السابق، ص163.

نظره لا يبني حكمة ولا داراً، وهو موقف ذاتي يلغي العالم، وأن الغلو وعدم التسامح والدوغمائية تمثل أعمدة التطرف، والذي هو باختصار عمل من أعمال اللاعقل ويعبر أكثر ما يعبر عن استقالة العقل[1]

لم يتخلص الجابري من شراك الأيديولوجيا وأفخاخها في رؤيته لظاهرة الإسلام السياسي، لا بل أنه لم يتخلص من النظارات السميكة التي اشتكى منها جيل كيبيل والتي بقيت عالقة في سترة قميص الجابري وجاهزة للاستعمال. إن رمي الحركات الإسلامية بالتطرف يعني نسيان التطرف المضاد، تطرف السلطة وعماها الأيديولوجي والذي لا يوازيه تطرف، والتي اكتوى الجميع ،البلاد والعباد بنيران تطرفها. أضف إلى ذلك أن التطرف يسم تيار معين داخل الجماعات الإسلامية وليس كلها، وعلى سبيل المثال فالتيار المتطرف في الجزائر ليس هو تيار عباسي مدني أو الشيخ علي بلحاج أو تيار مثقفي المدن. بالمقابل لا أجد مبرراً لاتهام الحركات الإسلامية بغياب العقل واستقالته ولعل المتتبع لخطاب هذه الحركات، الخطابات المفكر فيها لا يلحظ غياب العقل كما يرى رضوان السيد، بل على العكس من ذلك تماماً؟.

في بحثه عن جذور العنف الإسلامي، لا يركب الجابري موجة الغلو في الخطاب العربي التي تجعل من العنف بمثابة بنية جوهرية

(1) الجابري، المصدر نفسه، الصفحات 111و114و117و119و120و160 وما بعد.

إسلامية، فمن وجهة نظره التي استدركها لاحقا، أن العنف عند الحركات الإسلامية، يستقي معظم مقوماته من الشيخ جمال الدين الأفغاني، الذي أسس لاستراتيجية توظيف الدين في السياسة وهي نفس الاستراتيجية التي اعتمدها الإسلام السياسي[1] والتي تقوم على الأركان التالية:

أولا: إنه يرفض أسس الحداثة الأوروبية

ثانيا: ويتهم دعاة الأخذ بها بالغفلة والعمالة بل و«الخيانة».

ثالثا: ما يقدمه هذا الخطاب كبديل ايجابي فهو مجرد الدعوة للأخذ بالإسلام كما كان عليه في أول أمره[2].

كان من الممكن للجابري المختص في «العقل السياسي العربي» أن يتقدم بخطواته هامة في هذا المجال، وأن يساهم في فهم جديد لواقع الحركات الإسلامية، إلا أن محاولته بقيت مشدودة إلى ربقة السلف الأيديولوجي وبهذا وقع فيما حذرنا منه؟.

الفيلسوف والحقيقة: عندما يتحول الفيلسوف إلى شرطي أفكار؟

ما أقصده بالفيلسوف هنا هو الدكتور فؤاد زكريا، الذي يعد واحدا من أهم المشتغلين في حقل الفلسفة أو كتاب الفلسفة كما يؤثر

---

(1) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996) ص73.

(2) المصدر نفسه، ص71.

أحدهم، وقد جاء اختياري لرؤيته لظاهرة الإسلام السياسي مقصوداً وذلك لعدة أسباب. أولها إن خطابه قادم من حقل الفلسفة ويصدر عن مشتغل بالفلسفة وهذا ما يجمعه بالجابري، حيث يفترض بهذا الخطاب أن يكون مسكوناً بهم إنتاج الحقيقة والتأسيس لإرادة معرفة بالكلمات والأشياء معا، وثانيها أنه خطاب يفترض به أن يكون محكوماً بمنطق العقل لا منطق الهوى والميل إلى ممارسة السلطة وإصدار الأوامر، وثالثها إنه خطاب يصدر عن داعية تنويري لم يكل ولم يمل القول بعد، من أنه تنويري وتقدمي وديمقراطي يسعى إلى ممارسة الحوار والاعتراف بالآخر.

من أواسط عقد الثمانينات إلى أواسط عقد التسعينات من قرننا المنصرم، وبالضبط منذ أن كتب الدكتور زكريا كتابه الموسوم ب «**الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، 1985**» إلى ندوة «**الحركات الإسلامية والتعددية السياسية**» التي عقدت في القاهرة مع أوائل أيلول / سبتمبر 1995، مروراً بندوة «**الإسلام والعلمانية**» التي عقدت في «بيت الحكمة» في القاهرة، أقول على طول هذه الفترة الزمنية نلحظ تنامياً في زيادة الاتهام في خطاب الدكتور زكريا، وقذفاً بالآخر إلى خارج عالم العقل واتهاماً له بالتخلف والجمود.

في معظم كتاباته، يقيم زكريا تضاداً مطلقا بين الصحوة الإسلامية وبين العقل، بين الحركات الإسلامية وبين العلمانية، بين الحركات الإسلامية وبين التعددية السياسية، تضاداً يمهد إلى نسف هذه الحركات وشطبها لأنها كما يرى زكريا خارج العقل والتاريخ والحضارة.

و في تحليله للمشهد العلني الذي تظهر به هذه الحركات على المسرح الفكري والسياسي، يسوقنا زكريا إلى عدة انطباعات، هي من وجهة نظرنا، ليست ناتج تحليل بل مجموعة انطباعات عابرة، تسم الحركات الإسلامية ورموزها السياسية والاجتماعية، وهذه السمات تعبر عن نفسها بعدة مظاهر:

- النزوع الشديد إلى ممارسة العنف.

- سيطرة العاطفة على حساب العقل «كراهية هؤلاء الشباب للتفكير المرتكز على العقل وارتباطهم بمن يخاطب عواطفهم».

- العجز التام عن الاستعداد للاستماع إلى الرأي الآخر.

- الميل إلى إسكات الرأي المعارض بالقوة.

- الميل القوي إلى اللاعقلانية؟.

- الطاعة المطلقة لأفكار قادتهم وأوامرهم.

- السعي المستمر إلى إلغاء العقل.

- الاهتمام بالشكل على حساب المضمون فالمظهر الخارجي يحتل أولوية كبيرة في سلوك هذه الحركات[1].

وفي هذا السياق يقف الدكتور زكريا عند شكليات ثلاث تتعلق بالمظهر الخارجي والملبس والحياة الجنسية والشعائر الدينية، ليزجي انطباعات سطحية في غاية الخفة والتهور واللامسؤولية، فالإسلاميون

---

(1) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت، دار التنوير، 1985) ص 23.

حمقى من وجهة نظره لأنهم يتمسكون بملابس عفا عليها الزمن. يقول: ومن ثم فإذا تغيرت أعمال الناس وبيئتهم كان من الحمق أن يتمسكوا بشكل من الملابس كان يصلح لأداء أعمال مختلفة في بيئات مختلفة» [1]. وفي مجال الحياة الإنسانية يطالب بإحالة الإسلاميين إلى المحللين النفسانيين على طريقة محمد أركون وكما مر معنا في الفصل الأول، فمن شأنهم أن يكشفوا أن أهل الإسلام السياسي مرضى جنسياً؟. إذ أن التحريم المفرط هو الوجه الآخر لنفس العملية (الشبق والحرمان)[2] وفي قراءته للشعائر الدينية يرى زكريا أن التركيز على الشعائر الدينية وشكليتها هو في حقيقة الأمر تستر على المظالم ومساندة الاستبداد[3].

ما يتملك الدكتور زكريا هو خوف شديد من وصول الحركات الإسلامية إلى سدة الحكم ولو عن طريق الديمقراطية كما حدث في الحالة الجزائرية. إنه يرفض هذا الشكل من الديمقراطية ويدعو في المقابل إلى ديمقراطية مقيدة بالقانون الذي يحرم على هذه الحركات ادعائها بأنها ممثلة للدين. يقول في ندوة الحركات الإسلامية والتعددية السياسية: «يجب إلغاء وتحريم هذا الادعاء بقوة القانون»[4]

إن الخوف على الديمقراطية أو لنقل على ديمقراطية يفصلها

(1) فؤاد زكريا، المصدر نفسه، ص22.

(2) المصدر السابق، ص23.

(3) المصدر نفسه، ص23.

(4) فؤاد زكريا، ندوة «الحركات الإسلامية والتعددية السياسية». أيلول/ سبتمبر 1995، القاهرة.

زكريا على مزاجه وهواه، يدفع بزكريا إلى توزيع الاتهامات في جميع الاتجاهات :

ـ اتهام الحركات الإسلامية بالجهل والتخلف والعنف وغياب العقل وهذا يمهد إلى ضرورة فرض الوصاية عليها كما يطمح إلى ذلك الدكتور زكريا؟.

ـ الوقوع في براثن العقلية التآمرية اعتماداً على الظن والتخمين وذلك عندما يتهم الحركات الإسلامية بالعمالة لصالح الولايات المتحدة التي تريد أن تضع النبيذ في الزجاجات القديمة على حد تعبيره، وقد تنامى هذا الاتهام في ندوة الحركات الإسلامية والتعددية السياسية. فأمريكا من وجهة نظره تحتضنهم وتمد قنوات الاتصال معهم بغض النظر عن حادث مركز التجارة في نيويورك وذلك لاعتقادهم كما يقول بأن الإسلاميين قادمون لا محالة[1]. ومن هنا ثناء الدكتور زكريا على الموقف الفرنسي الذي يطارد الإسلاميين وينظم الحملات لطردهم وملاحقتهم واقتناصهم وترحيلهم عن الأراضي الفرنسية[2] وهذا ما يثير استغرابنا من قبل داعية ديمقراطي مستنير؟.

إن فيلسوفنا يضع كل ثقله على عاتق الدولة، لنقل على عاتق دولة شرق المتوسط كما وصفها عبد الرحمن منيف، على عاتق الدولة التحديثية الاستبدادية التي وصفها برهان غليون بالدولة ضد الأمة. فهو يعيب على الدولة أنه لا توجد عندها محاولات جادة للتصدي

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) فؤاد زكريا، دروس من ندوة «الإسلام والعلمانية» المنتدى، العدد 13، السنة الثانية، تشرين أول/ أكتوبر 1986، ص 15.

للجماعات الإسلامية في محاولة لترجيح كفة المستنيرين العرب[1].
لكنه يستدرك بقوله إن الدولة واعية بالخطر الشديد على حد تعبيره الناجم عن هذا الفكر الجامد الذي لا يجد حتى الآن من يناقشه بطريقة جذرية ـ هنا تكمن أهمية انطباعات زكريا ـ أو من يتصدى لهم بطريقة جذرية، والحجر عليهم خاصة وأن طريق التقدم العربي معبدة بجثث وأشلاء الرجعيين والظلاميين الذين حالوا دون وصول المستنيرين العرب إلى جنتهم الديمقراطية.

ما يستنتج أن خطاب الدكتور زكريا هو أولاً مجموعة انطباعات لا شأن لها بإنتاج الحقيقة وثانيها أن عقلانية الدكتور زكريا تؤله العقل وتجعل منه صنماً ووثناً وبذلك يخون زكريا أواليات إنتاج الخطاب الفلسفي الحديث الذي يرى أن العقل صيرورة وأداة تحتاج إلى أن تشحذ باستمرار وليس جوهراً يسبق تحققه وحقيقة تتعالى على شروط إنتاجها، وثالثها إن خطاب الدكتور زكريا مسكون بالحاجة إلى ممارسة السلطة من خلال تحريضه للسلطة على مواجهة تيار الصحوة الإسلامية وهذا ما يكشفه التحليل النفسي عن ما يسميه لاكان بـ «لا شعور الخطاب» عن ميل المخاطب ـ بكسر الطاء ـ إلى ممارسة التفوق والسلطة.

و رابعها وقوعه في براثن العقلية التآمرية في تفسيره للزخم السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة التي لا تظهر على أنها حركات وطنية كما يثبت الواقع في فلسطين بل حركات عميلة يساهم الخارج

(1) المصدر السابق، ص 15.

في إيجادها وتغذيتها. وخامسها أنه غير ديمقراطي عندما يقوم بقياس الديمقراطية على مقاس خطابه الفلسفي الاستبدادي الرامي إلى وضع حد - بالقوة - للنشاط السياسي لهذه الحركات، بفرض الوصاية عليها وإعادة توجيه سلوكها بهدف إخراجها من الجمود والانغلاق والتخلف كما يقول.

أعود للتساؤل: علام يدل كل هذا وإلى ماذا يشير؟ في رأيي أن هذا يشير إلى الأزمة المتحكمة في رقاب خطابنا العربي المعاصر والتي تجعل منه خطاب قناعة واعتقاد لا خطاب نقد ومنهج، وهذه سمات تطبع خطاب الدكتور زكريا وتختمه بخاتم الأصولية العلمانية لتجعل منه خطاباً تغذيه الأحكام المبتسرة والجاهزة، خطاباً تحكمه الدعوة إلى الوصاية وغياب الحوار. وهذا يعني أننا أمام خطاب مأزوم وغير عقلاني وغير ديمقراطي، خطاب ليس من شيمته البحث عن الحقيقة بل البحث عن دور جديد، دور شرطي الأفكار في عالم عربي يسعى إلى الإكثار من محاكم التفتيش الجديدة التي تحتمي بالعقلانية والتنوير؟!.

أزمة الإسلام السياسي مظهر من مظاهر أزمة الأمة:قراءة في رؤية رضوان السيد للحركات الإسلامية؟

في كتابيه «سياسات الإسلام المعاصر، 1997» و«الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، 1997» يناضل الدكتور رضوان السيد ضد تلك التأويلات التضييقية التي تتزاحم في خطاب التيار المتياسر، من صادق جلال العظم إلى عزيز العظمة إلى عديدين، والتي تسم ظاهرة الإسلام

السياسي باللامعقولية وغياب المنهج والتآمر على الأمة كما يذهب إلى ذلك فؤاد زكريا. . .الخ من فيض الاتهامات المؤدلجة المعشعشة في أروقة الخطاب العربي المعاصر.

يقر الدكتور السيد بأن الأزمة العربية شاملة، فهناك تراجع عام يسم الحياة الفكرية العربية وليس حصراً على اتجاه واحد، وهاهو خيط الأزمة يمتد من الإصلاحية الإسلامية إلى الإحيائية الإسلامية، ففي المجال الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحاً من جمال الدين الأفغاني أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا أقل ثقافة وانفتاحاً من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد قطب[1]. ولكن هل يعني هذا صحة النعوت السلبية التي يطلقها اليسار العربي على الإسلام السياسي؟.

من وجهة نظر رضوان السيد أن لا معقولية الإسلام السياسي هي ناتج لامعقولية الاستبداد الذي ساد بداية في بلدان المشرق العربي، بحيث يمكن وصفها ب «معقولية اللامعقول» على حد تعبيره. فقد ضاقت الدنيا في وجه المجتمع، وبلغ الحصار أوجه بين الداخل الضيق والخارج الذي لا يشبع. من هنا يمكن القول إن أسى الناس ويأسهم هو الذي يفسر إقبال الناس على شعارات الإسلاميين وليس تخلفهم وأسطوريتهم وميتافيزيقيتهم كما يزعم صادق جلال

(1) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر (بيروت، دار الكتاب العربي، 1997) ص201.

العظم وعزيز العظمة والطيب تيزيني وآخرون. يقول رضوان السيد في بحثه عن انسداد الآفاق أمام المجتمع الذي وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الطاغية المتسلط الذي أصبح هو الثورة وهو الوطن، هو الفكر وهو التقدم. يقول: ذهب المتسلطون إلى أنهم الدنيا والدين، فواجههما المجتمع بمقدسه، بدينه. كان الإسلام ديناً ودنيا عند حسن البنا، فصار ديناً ودولة عند سيد قطب وعمر عبد الرحمن زعيم حركة الجهاد، قال الحاكم إنه كل شيء، فواجهه إسلاميو السبعينات بفكرة الحاكمية التي تلغي لفظياً الدولة والحاكم»[1] ويذهب رضوان السيد في تعليقه بالقول «إذا كانت شعارات الإسلاميين القائلة بالجاهلية، والحاكمية، والعنف، غير معقولة، فإن شعارات القائد الخالد، والباقي إلى الأبد، ليست أكثر معقولية»؟[2].

نعود للقول: إذا كان الخطاب الراديكالي التقدمي خطاباً مأزوماً، فإن خطاب الإحيائية الإسلامية المأزومة على حد تعبير رضوان السيد، لم يستطع أن يتحول إلى بديل للمأزوم السائد في الثقافة والسياسة. وفي نقده للخطاب الإسلامي النضالي، يتوقف رضوان السيد عند ثلاثة أمور: عند الطريقة والطرق التي تم فيها توظيف النصوص الفقهية والعقدية القديمة من قبل نضاليي الإسلام المعاصر، والذين استخدموا النصوص القرآنية الكريمة في الأعم الأغلب، وتلك التي تتصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات، وهي غالباً آيات وردت في سياق الصراع بين المسلمين بالمدينة، وقريش المعادية بمكة، وهم لا

---

(1) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص200.

(2) المصدر السابق، ص200.

يستخدموها كما وردت لصراع الإسلام مع الخارج المعادي، بل لمصارعة الجاهلية الكافرة في عقر دار الإسلام (من هنا اللجوء إلى فتاوى ابن تيمية وقراءتها بصورة قياسية ومغلوطة) ويقف عند «الطبيعة الأيديولوجية الغلابة للبيانات العقدية للإسلام السياسي والتي يغيب فيها السياسي، ويسيطر العقائدي والأيديولوجي وذلك باستثناءات قليلة (الغنوشي والترابي)، فهم لا يسلكون مسلك المعارض السياسي الذي يريد أن يصل إلى السلطة من أجل الإصلاح أو ما يعتبره كذلك، بل يسلكون مسلك المخلص والمنقذ لا للمجتمع بل للدين، دين الله الذي حُرف، والذي يفرض على عاتقهم إقامته وتشييده من جديد. لذلك يبدون أحياناً وكأن همهم أن يستشهدوا لا أن ينتصروا، أن يمضوا إلى الموت عمداً وذلك تكفيراً وتوبة، أما النقطة الثالثة التي يقف عندها رضوان السيد فهي «مآلات وآثار تلك الأيديولوجيا على الداخل الاجتماعي، وعلى الإسلام التقليدي في الوقت نفسه «الذي يقف مبهوراً أمام هذه الظاهرة التي تتزامن مع ضيق واستغراب عند البعض من الفقهاء»[1].

والنتيجة التي يخلص إليها رضوان السيد إن التسيس الشديد اليوم في الحركات الإسلامية المعاصرة الذي يقلق الكثيرين ناجم عن الظرف الاستثنائي الذي يمر به المجتمع والدولة في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وبسبب من الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمر فيها الأمة أصبحت هذه الحركات أكثر شعبية وأكثر

(1) المصدر نفسه، ص 201.

قدرة على التسيس وتجييش الجماهير. ولكن هذا ـ كما أسلفنا ـ لا يعني أن الخطاب الإسلامي النضالي خارج قوس الأزمة، بل هو خطاب مأزوم وتمتد جذور أزمته إلى سيد قطب، باعتباره المنتج الأيديولوجي للإسلام السياسي الذي يدين بمرجعيته له. وبالضبط إلى كتيبه «معالم في الطريق «الذي هو النص التأسيسي للإسلام الحزبي والنضالي. يقول رضوان السيد: من عباءة سيد قطب خرجت كل جماعات الإسلام النضالي المعاصرة التي لا تملك في الحقيقة تصوراً لبدائل الأنظمة القائمة، لكنها مصممة وبالحديد والنار، على هدم البنية القائمة من أجل أن يكون لأمر لله وحده[1]. وهو لا يكتفي بذلك، بل يرى أن الخطاب المأزوم علامة فارقة تسم الخطاب الإسلامي النضالي على مدار قرن ومنذ بداياته. فقد ظهرت حركة الإخوان المسلمين في ظروف التأزم الثقافي والسياسي للإصلاحية الإسلامية الناجمة عن اختلال العلاقة مع المصدر / النموذج، واختلال العلاقة مع الدولة الطالعة، ولذلك فهو يسارع إلى الحكم على الحركات الإسلامية بأنها لم تستطع أن تتحول إلى بديل للمأزوم السائد في الثقافة والسياسة، مستدركاً القول «بأنه لا يحسب أن في هذه التأملية السهلة عزاءً من أي نوع كان. ذلك أن ما جرى ويجري يكاد يستعصي على الإدراك أو الاستيعاب أو التعقل»[2].

و في رأيي أن خطاب الأزمة الذي يحكم خطابات اليمين واليسار على السواء، ليس خطاباً بنيوياً بل طارئاً، وأسيراً لظروف قاهرة

(1) المصدر نفسه، ص212.

(2) المصدر نفسه، ص204.

استمرت على مدار قرن، فقد نشأ الخطاب الإسلامي النضالي في أروقة الدولة الاستبدادية (كتب سيد قطب «معالم في الطريق» من داخل السجن) وظل باستمرار أسيراً لها ولما يتحرر بعد من أوزارها، ومن هنا تأكيدنا على أن العنف لا يمثل بنية داخل الخطاب الإسلامي كما يرى نبيل عبد الفتاح في «النص والرصاص، 1999» الذي سنقف عنده في الفصل التالي، وكذلك نقص الخبرة السياسية وغلبة الأيديولوجيا العقائدية. فهذا الخطاب بقي أسير تجربة مريرة. ومن يقرأ مذكرات زينب الغزالي رحمها الله وتجربتها في السجن «أيام من حياتي، 1977» سيعثر على تشخيص دقيق لفظاعات الاستبداد والتي حالت باستمرار دون بروز خطاب سياسي بشيء من المعقولية[1]. من هنا أرى إننا بتركيزنا على أن أزمة الخطاب الإسلامي النضالي هي ناتج ظرف وظروف قاهرة، تتعلق بالصراع السياسي مع الأنظمة المستبدة ومع الغرب الاستعماري، خاصة وأن رضوان السيد يدحض وجهة النظر التي ترى أن صراعنا مع الغرب، هو صراع ثقافي حضاري، فالصراع هو صراع سياسي لا أكثر وما الثقافويات التي تتكاثر على الجانبين كفطر ذري سام إلا عرض من أعراض الأزمة، وهذا ما يسمح لنا بتفهم هذا الخطاب الذي هو جزء من كل، وبالتالي سيحول دون إصدار أحكامنا التعسفية بحقه وحق غيره. من هنا أهمية ما يقوله

---

(1) تيموثي ميتشل، تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلاموي: قراءة في «أيام من حياتي» لزينب الغزالي، ضمن كتاب المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، إعداد جيل كيبيل ويان ريشار، ترجمة بسام حجار (بيروت، دار الساقي، 1994) صص175-191.

رضوان السيد في كتاباته المتوالية في هذا المجال والتي تخلق تراكما معرفيا يمهد الطريق الى دراسات جادة في حقل هذه الظاهرة المحيرة وأقصد ظاهرة الإسلام السياسي، .

في الحاجة الى ثقافة مراجعة تضع حدا للتراجع؟: الأنصاري وثقافة المراجعة

في إطار دعوته إلى الأخذ ب «ثقافة المراجعة» بهدف وقف التراجع في الحياة الفكرية والثقافية والأخلاقية العربية، يدلف المفكر الدكتور محمد جابر الأنصاري إلى أروقة الحركات الإسلامية، بهدف تفسير نشأتها وبهدف يعلنه في بداية كتابه الصادر حديثاً والموسوم ب **«مسألة الهزيمة، 2001»** وهو الحد من حالة الحصار المفروضة على الواقع العربي، الواقع المتأزم والمحاصر بين فكي كماشة، بين هيمنة إسرائيلية واستشراء أصولي، اللذان يربطهما بحسب الأنصاري رباط موضوعي وديالكتيكي تكاملي بينهما، وهذا ارتباط أخطر من الارتباط التآمري بينهما والذي لا يعيره الأنصاري اهتماماً. من هنا فإن الأنصاري يرى وعبر رؤية متطرفة أن «الخطر الأصولي» كما يسميه هو القطب الموازي للخطر الصهيوني والذي يلتقي معه في تدمير مستقبل الأمة[1].

في محاولته لتفسير نشأة الحركات الإسلامية المعاصرة، يركن الأنصاري إلى التفسير السوسيولوجي الذي شاع في أروقة الفكر اليساري العربي، وأشير هنا إلى طروحات محمود أمين العالم

---

(1) محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001) ص16.

وبالأخص أطروحة محمد حافظ ذياب «سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، دار الطليعة 1988» التي سنأتي عليها، والتي يؤكد فيها على الطابع الريفي للحركات الإسلامية المعاصرة، التي لا تزيد عن كونها احتجاجات ريفية على عالم مدن، بحيث يغدو الصراع في النهاية صراعاً بين المدينة العربية بأحزابها المدينية التي تمثل ذروة المجتمع المدني المتطور كما يزعم هذا الخطاب وبين الحركات الإسلامية ممثلة بأحزابها الريفية المتخلفة؟ !.

هذا التفسير البسيط الذي يركن إلى إرادة عدم معرفة كما سمّاها ميشيل فوكو والذي يختزل فيه الصراع إلى صراع بين المدينة والريف، بحيث تغدو احتجاجات الريفيين احتجاجاً على عدم وصول الامتيازات التنموية المدينية إليهم. هذا التفسير يلقى قبولاً عند الأنصاري وذلك لتفسير الحالة البحرينية وذلك دون أن يشير الأنصاري إلى ذلك. فمن وجهة نظره أن البيئات الريفية في العالم العربي والإسلامي هي أكثر البيئات استجابة لحركات التطرف «الأصولي» وما تفرزه من أعمال العنف المدمر[1] (محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي، 1997» ويضيف في كتابه الجديد: وحيث أن الريف كان ملجأ المذاهب المعارضة «المتشيعة» أو «الصوفية» وحيث كانت المدن معقل السنية الحاكمة، فإن هذه المواجهة التاريخية اتخذت بعداً معاصراً الآن بتبني الجماهير الريفية، أو ذات المنشأ الريفي في المدن، أيديولوجيا

(1) محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) وهو واحد من أهم الكتابات في مجال الديمقراطية والدولة، وانظر المصدر السابق، ص77.

أصولية تقوم على التمرد ورفض «الاعتدالية» «المدينية السنية التاريخية سواء من وجهة متشيعة، كما في بعض بلدان المشرق، أو صوفية شعبوية تلتقي بثوروية التشيع كما في مصر وأقطار المغرب»[1] . وهو يستشهد بالتاريخ هذه المرة، فثمة سابقة تاريخية مماثلة في القرن الرابع الهجري الذي عرف ب «القرن الشيعي» نظراً إلى سيطرة الحركات المتشيعة على قسم كبير من الوطن العربي، بعد أن تمكنت من الانطلاق من قواعدها الريفية إلى السيطرة على المدن»[2] .

كما أسلفت، فإن الأنصاري يربط بين انتشار الخطر الأصولي وبين فشل خطط التنمية بحيث يظهر الأول بمثابة نتيجة للثاني، لا بل أنه يربط ومن منظور سوسيولوجي بين الانفجار السكاني الذي يتم بعيداً عن خطط التنمية وبين الخطر الأصولي الذي يجد مرتعه في هذه البيئات الريفية المتفجرة سكانياً. يقول «لقد كان الانفجار السكاني، الذي تعود معظم جذوره إلى الأرياف والبوادي العربي التي لم تستوعبها خطط التطوير لا في النظم المحافظة ولا في النظم الثورية»[3] .

ولا يكتفي الأنصاري بذلك، بل يسوق لنا مجموعة من الانطباعات السوسيولوجية عن «ترييف المدن» وبدونة الحياة المجتمعية والسياسية العربية ليثبت لنا استشراء الخطر الأصولي.

لا يقنعنا الأنصاري في هذا التضاد الذي يقيمه بين عالم المدينة

---

(1) الأنصاري، مساءلة الهزيمة، ص79.
(2) المصدر نفسه، ص79.
(3) المصدر نفسه، ص77.

السني وعالم الريف المتشيع، أضف، إلى ذلك أن هذا التفسير السوسيولوجي للحركات الإسلامية أو للخطر الأصولي كما يحلو للأنصاري أن يسميه، يظل مضمراً برؤية استشراقية دونية للإسلام، تتسرب من الثقوب الكبيرة للتفسير السوسيولوجي. فالدين الإسلامي في هذه الرؤية هو دين البداوة، لنقل دين الخيمة والقبيلة، أو دين المجتمعات الريفية التي لم تصلها الحداثة المدينية؟.

وفي رأيي أن الأنصاري الذي تحكمه إرادة معرفة يستشعر هذه الرؤية الاستشراقية دون أن يصرح بها، ويستشعر عجز التفسير السوسيولوجي فيراه غير كافياً، ولذلك سرعان ما ينحيه جانباً ليبحث مجدداً في «الحركة الإسلامية: أسباب الصعود ومحاذير السقوط» يقول الأنصاري: إن الجانب السوسيولوجي على أهميته لا يفسر الظاهرة بمختلف أبعادها ذلك أن الظواهر التاريخية لا يمكن ردها إلى عامل واحد بعينه»[1] وهذا اعتراف منه بأحادية التفسير السوسيولوجي وعجزه عن تفسير ظاهرة الحركات الإسلامية كونها ظاهرة بدوية ريفية. وبكون الحركة الإسلامية ظاهرة تاريخية تحتاج إلى أكثر من عامل في تفسيرها. ويكاد الأنصاري هنا أن يمر بنفس التجربة التي مر بها محمد عابد الجابري كما لاحظنا في الحلقة السابقة. من هنا يشمر الأنصاري عن ساعديه ويستنفر همته. فالظاهرة الإسلامية (لم يعد يتحدث الأنصاري عن الخطر الأصولي فقد حل مصطلح «الظاهرة الإسلامية» محله) ترتد من وجهة نظره إلى ثلاثة عوامل يستفيض الأنصاري في

---

(1) المصدر نفسه، ص83.

شرحها، إلا أنه يمكن اختزالها حسب طريقته إلى: أولاً ـ عجز المشروع الوطني أو القومي العصري بمختلف أشكاله في المجتمعات الإسلامية عن تقديم الحل التاريخي النهائي لهذه المجتمعات؟.

ثانياً ـ التحدي الغربي الحديث للعالم الإسلامي مصحوباً بالتحدي الصهيوني ومتحالفاً معه؟.

ثالثاً ـ تزامن مع ذلك «صعود الموجة الديمغرافية الريفية التي أهملتها مشاريع الإنماء والتحديث فمثلت قطاعاتها الهائلة القوة الاجتماعية والسياسية الضاربة لهذه الحركات»[1]؟.

لا يرى الأنصاري في الحركات الإسلامية بديلاً، يشاركه هذا الرأي وكما مر معنا رضوان السيد الذي لا يرى فيها إلا بديلاً مأزوماً لواقع مأزوم. ولكن الأنصاري مع تسليمه وإقراره بجماهيرية الحركة الإسلامية التي تكتسح الساحة. فهو يرى، لنقل، يشترط شروطاً ثلاثة لنجاح هذه الحركة :

أولها: نجاحها في الخروج من حتمية العنف الانتحاري؟ وهذا التحدي بات مطروحا بحق على الحركات الإسلامية الراديكالية التي تسعى الى تطوير فقه جديد يحد من ظاهرة العنف الانتحاري كما يسميه الأنصاري.

ثانياً: قدرتها على تقديم مشروع سياسي إسلامي جديد، خاصة وأن الحركات الراديكالية التي طورت فقه العنف الجهادي، تفتقر كما

(1) المصدر نفسه، صص88-89.

يرى منتصر الزيات الى البرنامج وإلى المشروع السياسي[1].

ثالثاً ـ نجاح الحضارة الإسلامية المعاصرة في اختراق الحضارة الحديثة وامتصاص عناصر القوة الحضارية والعلمية فيها.

يمكن القول إنه وباستثناء «التأملية السهلة» عند رضوان السيد، فإن مجموع الإسهامات الأخرى (بالأخص إسهامات الجابري) لم تنعتق من فخ الأيديولوجيا ورد الفعل وتكرار ما هو شائع في الأدبيات اليسراوية عن الظاهرة الأصولية التي تؤكد على ظرفيتها وريفيتها وتخلفها تمهيداً لنسفها، وما يلفت النظر أن كلا من الجابري والأنصاري وبمقدار ما سعيا الى الإنعتاق من ربقة الأيديولوجيا والرطانات السائدة وبالتالي التأسيس لثقافة مراجعة يراد لها أن تكون شاهدا على عقل يقظ كما يطمح الأنصاري والجابري وهذا ما عملا عليه، إلا أن محاولة فؤاد زكريا ظللت غارقة في أوحال الأيديولوجيا والأحكام المسبقة كما لاحظنا. وفي رأيي أن أغلب الدراسات العربية تتجاهل السؤال المركزي الذي من شأنه أن يعيد النظر في معظم مقارباتنا للظاهرة الإسلامية، حتى في أشد أشكالها تطرفا: هل الأصولية الإسلامية ظاهرة خاصة مرتبطة بالإسلام أم أنها ظاهرة عالمية؟ وإذا كان الجواب هو أنها ظاهرة عالمية كما يرى جيل كيبيل في كتابه «يوم الله»[2]، وهذا ما يؤكد محمد أركون في كتابه الجديد «قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم / 2000» فمن

---

(1) منتصر الزيات، الجماعة الإسلامية: رؤية من الداخل، ص52.

(2) جيل كيبيل، المصدر السابق، ص11.

وجهة نظره أنه لا يمكننا أن نفهم الأصولية داخل الإسلام إلا إذا قارناها بالأصوليات داخل الأديان الأخرى[1] وأركون يعزي هذا النجاح الكبير للحركات الأصولية وقدرتها على تجييش الجماهير إلى ذلك التراكم العائد إلى القرون السكولاستيكية التي تقف وراءها وتغذيها وتخلع عليه المشروعية: مشروعية الزمن المتطاول وتراكمات القرون[2]. وهذا يعني أن على الخطاب العربي المعاصر وأُقصد خطاب النخبة المفكرة أن يشق طريقه إلى فهم ظاهرة الإسلام السياسي بعيداً عن ردود الفعل المؤدلجة التي تجعل من النخبة حراساً لأفكار عفا عليها الزمن وشرطة لأيديولوجيات مسبقة لا تساهم إلا في زيادة الطين بلة.

* * *

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم (بيروت، دار الطليعة، 1998) 325.

(2) أركون، المصدر السابق، ص326.

الفصل الثالث

المصحف والسيف، النص والرصاص قراءة الإسلام السياسي بالإنشداد إلى ربقة الأيديولوجيا

من «المصحف والسيف: صراع الدولة والدين في مصر» (1984)، إلى «النص والرصاص» (1977)، مروراً بالعديد من الدراسات والكتب «عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور» (1993)، وصولاً إلى تقريري «الحالة الدينية في مصر» (1996 و 1998)، يلحظ المتابع لأعمال نبيل عبد الفتاح اهتماماً متزايداً من قبل هذا الخطاب المتمحور حول الحركات الإسلامية المعاصرة بالوجه الآخر لهذه الحركات، كما تشهد على ذلك العناوين السالفة الذكر. فهناك الوجه والقناع، النص والرصاص، المصحف والسيف.

و الذي يتابع هذه الأعمال وعلى طول الفترة الممتدة من أواسط عقد الثمانينات حتى اللحظة المعاصرة هذه، يلحظ إلى جانب ما ذكرناه آنفاً أموراً عدة، منها النزعة التراكمية لهذا الخطاب. بمعنى أدق، فقد ظلَّ هذا الخطاب يراكم في مجال نقده للحركات الإسلامية ويعيد إنتاج نفسه، وذلك عبر ضرب من النقد الذاتي الذي يسعى

للانفلات من ربقة الأيديولوجيا اليسراوية والرطانات الأيديولوجية التي تضخها تلك الخطابات. وثانيها ويتمثل في هذا الخط التصاعدي الذي ترتسم نقاط تصاعده من «المصحف والسيف»، إلى «النص والرصاص»، والتي تتمفصل مع إرادة معرفة بدت واضحة في «النص والرصاص» ولكنها بقيت مشدودة إلى ربقة أيديولوجيا يسراوية يمكن رصد ملامحها ومعالمها في خطابات عديدة محسوبة على اليسار العربي، والذي لما يمل بعد من تكرار لهجته السوسيولوجية المملة والكريهة. ومنها، وهو الأهم أن مجموع العناوين السابقة تشي بحضور أيديولوجي واستشراقي في قراءة العنف داخل الحركات الإسلامية المعاصرة لا بل أنها تصرح به علناً. فالمصحف والسيف هو بمثابة إحالة إلى خطاب استشراقي سائد يرى أن الدين الإسلامي هو دين السيف، بمعنى أن العنف يمثل بنية داخل الخطاب الإسلامي وبشتى فروعه، أو أن العنف يمثل جرثومة داخل الخطاب الإسلامي. وكما تشهد على ذلك عنوان الكتاب العمدة عند نبيل عبد الفتاح والذي هو أقرب الكتب على نفسه، أي «النص والرصاص» فالعنوان يصادر على المضمون ويعلن بلا مواربة انتساب العنف والرصاص إلى النص الديني الإسلامي.

هذه المصادرة كثيراً ما تعبر عن الوجهة المؤدلجة التي قرأ بها المؤلف خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، وهذه المصادرة تتجاوز نبيل عبد الفتاح في «النص والرصاص» لتطال أغلب التحليلات التي طالت ظاهرة الإسلام السياسي وارتباطها بالعنف، وأشير هنا إلى قراءة الجابري لظاهرة الحركات الإسلامية في المغرب كما مر معنا، وذلك عندما يدشن لظهورها بظهور الاغتيالات السياسية (اغتيال المحامي عمر بن جلون عضو المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات

الشعبية بتاريخ 18/12/ 1975)[1]. وقراءات عديدة لا مجال لذكرها الآن تركز على العلاقة الأيديولوجية بين «المصحف والسيف» بين «النص والرصاص» وبين «الوجه والقناع»، وذلك عندما لا تكتفي بتحليل الخطاب السياسي لهذه الحركات بل تدرجه في إطار العقلية التآمرية من جهة، وفي إطار مبدأ التقية، بمعنى أنها تشكك بالليبرالية السياسية عند بعض هذه الحركات، وتراها على أنها مجرد وسيلة تحتمي خلفها الحركات الإسلامية المعادية بالمطلق للديمقراطية، وهذا ما سمعناه جيداً في أجهزة الإعلام وفي الخطابات العديدة التي طالت التجربة الجزائرية والتي ترى أن الإسلاميين لم يلجأوا إلى الديمقراطية والانتخابات إلا كوسيلة مؤقتة تمهد لانقلابهم اللاحق على الديمقراطية. وقد قيل الكلام نفسه على تجربة حزب الرفاه في تركيا مع أنه التزم الليبرالية في وصوله إلى الحكم وعند انسحابه منه؟[2].

كما أشرت قبل قليل، فإن كتاب نبيل عبد الفتاح «النص والرصاص» يفصح عن إرادة معرفة في قراءة ظاهرة العنف السياسي لدى الحركات الإسلامية المعاصرة ولدى ما يسميه ب «العنف الدولتي» أي عنف الدولة الذي يتجسد على السطح بأشكال متخلفة في تعامله مع هذه الحركات. فالعنف الدولتي أو الرسمي «لا يتعامل مع قيم وعقائد وقواعد وأسس الدولة الحديثة، وإنما يغلب في اعتباراته

(1) انظر: ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

(2) انظر: جورج طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية (دار الطليعة، بيروت، 1998) ص15.

وقراراته نظام المكانة، وهي ظاهرة بالغة الخطورة، وهذا يعني تغليب اعتبارات وقيم نظام مضاد لمفهوم الدولة الحديثة، وقاعدة القانون الحديث، وسلطان سيادة القانون، والمساواة بين الأفراد وأمامه أياً كانت مكانتهم في المجتمع. وهذا الأمر يكرس عدة قيم بالغة الخطورة لدى جمهور الأفراد في الشرائح الاجتماعية المستضعفة في المجتمع، على رأس هذه القيم أن القانون لا يطبق إلا على ما تريده الفئات المسيطرة على الحكم وحواشيها من ذوي المكانة والسطوة الاقتصادية». ولكنه أي «النص والرصاص» يفصح من جهة أخرى، عن ارتباط وثيق بين المعرفة والأيديولوجيا، عندما يجعل وكما أسلفنا، من العنف بنية داخل الخطاب الإسلامي، وعلاقة متعدية من النص إلى الرصاص.

إن جعل العنف بنية داخل الخطاب الإسلامي المعاصر، لا يصمد أمام أي تحليل أنثربولوجي (إناسي) للثقافة البشرية في مسيرة تطورها، ولا أمام التحليل الدقيق لمسيرة الخطاب الإسلامي، من بدء صدمة الغرب وحتى اللحظة المعاصرة. وإذا كان محمد عابد الجابري يرى في كتابه «المشروع النهضوي العربي»(1996) أن العنف الإسلامي كما تجسده الحركات الإسلامية يستمد مرجعيته من خطاب جمال الدين الأفغاني الذي قام بتوظيف الدين في السياسة وقام بمطابقة الدين بالسياسة[1]، فإن هناك إجماعاً على أن بنية الخطاب الإصلاحي الإسلامي لا تقوم على العنف، وأن قادة هذا الخطاب كانوا بالفعل

(1) محمد عابد الجابري (المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996) ص72.

دعاة لا قضاة ولم يكن لديهم هذا الميل إلى التكفير الذي يصادر التفكير. وأن العنف لاحق، وأنه يمكن كتابة تاريخه على إثر القطيعة التي حدثت في أواسط عقدنا هذا بين الإصلاحية الإسلامية، التي تمتد جذورها من خير الدين باشا والأفغاني إلى الشيخ محمد رشيد رضا، وبين ما عرف لاحقاً بالإسلام السياسي الذي تبلور ظهوره في أواسط هذا القرن. وكذلك على إثر القطيعة بين الإصلاحية الإسلامية والدولة الوطنية، وذلك عندما حدث الطلاق بين «الإخوان المسلمون» وقادة ثورة يوليو 1952، أي ثورة الضباط الأحرار[1].

هذا يعني أن العنف نتيجة لتجربة سياسية منقوصة، وخبرة سياسية تفتقر إلى رؤية سياسية حقيقية، وهذا ما يسجله رضوان السيد في قراءاته لظاهرة الإسلام السياسي، والذي يلمح غياب التجربة السياسية عند الشباب المسلم المنضوي في هذه الحركات، وهو ما يجعله يندفع إلى تخوم العنف في علاقته بالآخر[2]. أضف إلى ذلك أن هذا العنف لم يكن حكراً على الخطاب السياسي الإسلامي. فالخطاب السياسي العربي المعاصر، وبشكل عام، يتمفصل مع العنف، فيما التجربة السياسية العربية في العقود الأخيرة من هذا القرن، ظلت أسيرة للعنف والعنف المضاد. ولنقل إنها بحسب عبد الفتاح، ظلت تنوس بين

(1) في رأيي أن العنف الثوري الراديكالي الداعي إلى التغيير بالقوة، هو عنف لاحق انتقلت عدواه من الأحزاب الراديكالية العربية إلى الحركات الإسلامية، وهذا ما يحتاج إلى بحث طويل.

(2) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1997).

العنف الدولتي الرسمي وبين العنف الإسلامي. من هنا وعبر هذا نستطيع أن نتفهم العلاقة بين العنف والسياسة، لا أن نجعل من العنف بمثابة نتيجة للنص الديني، بحيث نربط النص بالرصاص، العنف بالمقدس، لأن هذا الربط الميكانيكي من شأنه أن يجعل من هذه القراءة لظاهرة العنف في الخطاب الإسلامي، قراءة رسمية، بمعنى أدق أنها تدين بمرجعيتها إلى نظرة السلطة، ولذلك بقيت محكومة بهواجس أيديولوجية وشواغل ظرفية جامحة، ولم تساهم إلا في إذكاء خطاب نظري سوسيولوجي سطحي وفي زيادة الطين بلة، كما يبدو جلياً في تقرير الحالة الدينية 1996.

النص والرصاص ومفاعيل المقاومة المستعادة:

في الكتاب الموسوم ب «المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر» الذي أعده جيل كيبيل بالتعاون مع يان ريشار، هناك دراسة مهمة كتبها تيموثي ميتشل بعنوان «تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلامي» يقرأ من خلالها كتاب زينب الغزالي الموسوم ب «أيام من حياتي» (1977) والذي صدر بعد مرور اثنتي عشرة سنة على الأحداث التي يسرد وقائعها. في هذه القراءة يسعى تيموثي ميتشل إلى البرهنة على كيفية اكتساب هذا الخطاب صدقيته وقوة استقطابه، من حيث هو نمط اعتراض على ممارسة السلطة السياسية، بالرغم من أنه لا يقدم نقداً جدياً للآلية الحقيقية على ممارسة السلطة السياسية. يقول ميتشل: «لقد أصبحت مذكرات السجن نوعاً معاصراً، على قدر من الأهمية في الكتابات الإسلاموية المناضلة، فهي توفر مسارد لا يستهان بقيمتها حول تجربة الاضطهاد السياسي وحول المعجم الذي يستخدم

لمقاومتها، وبالطبع، ثمة أشياء كثيرة نتعلمها من هذه الأدبيات حول الطريقة التي يتجلى بها القمع والتي منها اكتسبت أساليب الرد الإسلاموي صدقيتها وقوة استقطابها اللتين لا يستهان بهما. غير أن قوة الاستقطاب هذه لا تستطيع وحدها أن تفسر الأسباب المتعددة لذلك الانبعاث الدوري للخطاب. ومثل هذه الأعمال ينبغي أن تقرأ في سياقها الزمني لكي يتبدى ما تكشفه لنا، عن غير قصد، من مظاهر القوى السياسية التي تسهم في إنتاج مفاعيل المقاومة المستعادة» [1].

تجربة الاضطهاد السياسي وكذلك أدبيات الاضطهاد السياسي، لم تلق نصيبها من الأبحاث والقراءة والتحليل من جانب الخطاب السوسيولوجي العربي، وأهملها كلية الخطاب التقدمي الراديكالي. لكنها في المقابل وجدت طريقها إلى بعض أهم الأعمال الروائية، وأشير بالأخص إلى الرواية الهامة التي كتبها الروائي عبد الرحمن منيف مجدداً وأقصد «الآن هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى»، والتي تصف إلى حدود الرعب تجربة الاعتقال السياسي في أكثر البلدان المشرقية والعربية والأكثر راديكالية التي رفعت شعارات التقدم والحرية واغتالتها في بداية الطريق.

في «النص والرصاص» يسجل نبيل عبد الفتاح سبقاً في قراءته لتجربة الاضطهاد وأثرها في تعزيز وحدة الجماعة في مواجهة «الفرعون»، كما يحلو لجيل كيبيل أن يصفه في كتابه الموسومة

---

(1) جيل كيبيل ويان ريشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر (دار الساقي، بيروت، 1994) ترجمة بسام حجار، ص 175 ـ 191.

بـ «النبي والفرعون»، وذلك اعتماداً على الأدبيات الإسلامية التي تسم القائد العسكري والسياسي بالفرعون. ففي قراءته للكيفية التي توظف بها الجماعات الإسلامية المعاصرة العنف الرسمي أو ما يسميه بالعنف الدولتي، يرى أن ممارسة العنف الرسمي الفظ على حد تعبيره، يؤدي إلى تحقيق عدة وظائف لدى الجماعة السياسية المحجوبة عن الشرعية. فهو يخلق في مخيلة وعقيدة التنظيم وأعضائه حالة تجسيدية لخطابه المضاد حول الدولة والسلطة السياسية، والصفوة الحاكمة في سلوكها، أي خلق حالة من التطابق بين خطاب الجماعة النقدي والهجائي للدولة والصفوة، وسلوك الدولة وسياستها الأمنية، وحالة الخطاب هذه تضفي مصداقية على عقيدة الجماعة السياسية. أضف إلى ذلك أن التطابق بين خطاب الجماعة النقدي للدولة ومؤسساتها يعطي مصداقية لهذا الخطاب وسط مؤيديه وكوادره، وفي المستوى نفسه يدفع الجماعة نحو مزيد من التماسك الداخلي في مواجهة الخطر الخارجي المتمثل في العنف الرسمي والمطاردات الأمنية.

من جهة ثالثة يرى نبيل عبد الفتاح إن العنف الرسمي الدولتي يلعب دوراً سيكولوجياً ودينياً عند عضو الجماعة في تبرير العنف المضاد، الذي يكتسي بأردية دينية، وأحكام فقهية، تجعل منه عملاً شرعياً وجهادياً في مواجهة رموز الدولة التي لا تحكم بما أنزل الله. وإذا ما أخذنا بالاعتبار أن العنف الرسمي المفرط والمنظم يقدم للجماعة حالة تمكنها من أن تظهر المناضلين تحت راية القرآن وكأنهم مضطهدون، وضحايا الدولة الشيطانية الشريرة، الأمر الذي يخلق حالة من التعاطف بين البيئة التي تحتضن داخلها الجماعات، وخاصة في

مدن الإقليم الريفية، وقراها في الصعيد تحديداً وكما يذهب إلى ذلك نبيل عبد الفتاح، وأيضاً على هوامش القاهرة في مناطق السكن العشوائي المنتشرة سرطانياً على خريطة العاصمة المصرية؟

ما يهدد بالتناقض وفي دفع الأمور باستمرار إلى عنق الزجاجة، أن الخطاب التقدمي في تناوله للعنف المضاد للجماعات الدينية، ينتج وباستمرار مزيداً من الإشكاليات المحفوفة بإرادة الأيديولوجيا. ففي الوقت الذي يجعل نبيل عبد الفتاح من العنف بنية داخل الخطاب الإسلامي، وكما يشهد على ذلك «النص والرصاص» وكذلك «المصحف والسيف» و «الوجه والقناع»، فإنه يجعل منه نتيجة في قراءته للعنف الرسمي الدولتي والعنف المضاد الذي ينشأ في أروقة الدولة الاستبدادية ليكتسي بأردية دينية وفقهية. وما يزيد الطن بلة أن الخطاب العربي وعندما يدرك التناقض الذي يحكم سيرورته، سرعان ما يهرع باتجاه الأيديولوجيا، ينهل منها رؤاه ومواقفه المسبقة والتي يغذيها رصيد من التحليلات السوسيولوجية السطحية، التي تمتد على مساحة زمنية واسعة، وتجد تعبيرها في خطابات عديدة كالتي حررها محمود أمين العالم (الوعي والوعي الزائف) ومحمد حافظ ذياب (سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا) وسمير أمين(أزمة المجتمع العربي، ونحو نظرية للثقافة) كذلك فؤاد زكريا (الصحوة الإسلامية في ميزان العقل) وصولاً إلى ندوة «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» والتي لم تستطع أن تحد من هيمنة الأفكار المسبقة والأيديولوجيا المتخشبة في قراءتها لظاهرة الحركات الإسلامية، وذلك بالرغم من أنها ساهمت في تحقيق سبق مهم.

إن نبيل عبد الفتاح الذي يسعى إلى تجاوز ركود الخطاب السائد عند الجماعات الدينية، يعود ليدفع بالأمور إلى أحضان الأيديولوجيا السائدة. فالحركات الإسلامية هي في النهاية حركات ريفية تلقى التعاطف في مدن الأقاليم المرّيفة وفي قرى الصعيد تحديداً، والقول له. ويقول في مكان آخر «إن غالب أعضاء هذه الجماعات، من أبناء المدارس الحديثة لم يتلقوا تعليماً دينياً، وإنما تلقوا تعليما مدنياً حديثاً»[1]. هذا التناقض بين تنظيم مديني من جهة يلقى الترحيب والتعاطف من قرى الصعيد بالتحديد، يهدد بنسف الإشكال تماماً، ويهدد بنسف المقدمات والنتائج معاً. فالتركيز السائد على ريفية الجماعات الدينية يهدد بنسف القول بإن هذه الحركات هي حركات دينية، لأنه عندما يركز على ريفيتها، فإنه يحيلنا إلى صراع بين المدينة والريف يهدد بترييف المدينة. وهذه إشكالية اجتماعية وليست دينية محضة. أضف إلى ذلك أن طابع الشمولية الذي يضفيه عليها الخطاب التقدمي، أي كونها حركات مدينية تلقى التعاطف بالريف، يفرض على هذا الخطاب أن يحد من أحكامه المؤدلجة وأن يساهم في إذكاء تحليل نظري وسياسي لهذه الحركات بعيدا عن النزعة المؤدلجة التي تتحكم في رقاب هذا الخطاب، والتي تفرض عليه أن ينهل من أيديولوجيا يسراوية بدت عاجزة عن التحليل ومحاصرة، ولا ترقى في مستواها إلى تلك التحليلات الموضوعية التي تصدرها بعض مراكز الأبحاث في الخارج.

---

(1) نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص، ص 225.

إن المهم في خطاب نبيل عبد الفتاح هو تركيزه على العنف الرسمي الدولتي وأشكاله المتخلفة، الذي يسمه ب «العنف الطليق والفظ»، والذي يحمله مسؤولية تفشي الظاهرة الأصولية وتطابق الأفكار السياسية الدينية حول دولة ومجتمع الجاهلية الحديثة. وينسى عبد الفتاح أن ظاهرة الإسلام السياسي قديمة متجددة وتحتاج إلى أكثر من مدخل في فهمها وفي دراسة تجلياتها على المسرح السياسي[1]؟ وفي قدرتها على الانبعاث الدوري المتجدد كما يرى تيموثي ميتشل، والذي يساهم في إنتاج مفاعيل المقاومة المستعادة؟.

النص والرصاص أو الإسلام السياسي والأقباط

في رأيي، أن العناوين الاستفزازية التي يضعها نبيل عبد الفتاح لكتبه: «المصحف والسيف»، «الوجه والقناع» وكذلك «النص والرصاص»، هي بمثابة إحالة إلى رؤية تقليدية للإسلام، سائدة ومتحاملة، وبخاصة في إطار الاستشراق التقليدي، ولم يتحرر منها بعد ما يسميه إدوارد سعيد بالاستشراق الجديد أو النقيض[2]، الذي يسعى للانعتاق من ربقة الهوى الاستشراقي السائد، ومن ربقة الأيديولوجيات الحديثة والمفعمة حتى الثمالة بالنزعة الاستشراقية

---

(1) انظر على سبيل المثال: فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1996) ص 210.

(2) إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة الخوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1993.

كذلك يبشر سعيد في خاتمة «الاستشراق» بانبعاث استشراق جديد هاضم للمستجدات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية (رودنسون وبيرك وأوين).

التقليدية، وأشير إلى أطروحة هنتغتون عن «صدام الحضارات».

الجديد في الأمر أن العنوان الفرعي للنص والرصاص هو «الإسلام السياسي والأقباط» وكأن العنوان الفرعي، بمثابة إحالة إلى العنوان الأصلي، وهذا ما يظهر في معظم كتابات نبيل عبد الفتاح السالفة الذكر، وبخاصة في سرده للعلاقات السيئة التي حكمت الإسلام السياسي بالأقباط، والتي تحصر الآخر / القبطي بين النص والرصاص، بصورة أدق بين فكي كماشة، خاصة وأن نبيل عبد الفتاح يختزل الإسلام السياسي بتصريحات مثيرة على حد تعبيره للمرشد العام للإخوان المسلمين عن الأقباط، تكشف عن «سيادة رؤية تقليدية لنموذج أهل الذمة» [(1)].

و يمضي عبد الفتاح في إصدار أحكام قيمة سلبية في قراءته وتحليله للعلاقة بين الإسلام السياسي والأقباط، بحيث يبدو للعيان أن نبيل عبد الفتاح، يقرأ الإسلام السياسي، من زاوية رؤية قبطية محضة تزكي الأقباط وتتهم الإسلام السياسي، وسوف أعود إلى هذه الرؤية التي تتمفصل مع رؤى عديدة، والتي تساهم في إذكاء مزيد من الانطباعات على حساب التحليل المنهجي.

كان الباحث عبد الفتاح قد ترأس «تقرير الحالة الدينية في مصر» (1996) والذي اعتبر حينذاك «كتاب العام» وقد ساهم في كتابة التقرير العديد من الباحثين، ولكنه لم يكتف بهذا، فقد عاوده الحنين في «النص والرصاص» لإعادة تقويم «الحالة الدينية في مصر» ليشكل

(1) النص والرصاص، ص360.

خاتمة للنص والرصاص، خاتمة يضمنها اجتهاداته وأحكامه عن الإسلام السياسي والأقباط، ويضمنها رؤيته السياسية للإسلام السياسي، وأقول رؤيته السياسية، لأن الباحث لم يبرح حدود الرؤية السياسية، بالرغم من أنه يعيب على الدراسات العديدة التي طالت ظاهرة الإسلام السياسي، تخندقها على مستوى التحليل السياسي وعجزها عن تقديم مقاربات منهجية هامة توظف مناهج علم الاجتماع والانتربولوجيا (علم الإناسة)، أو التحليل الثقافي. الخ.

في هذه الخاتمة الهامة، والتي تشكل من وجهة نظرنا، فاتحة لقراءة سياسية للظاهرة المذكورة وكما أسلفنا، يعيب عبد الفتاح على الدراسات والتحليلات التي طالت ظاهرة الإسلام السياسي أموراً عديدة يمكن استنتاجها من النص.

أولاً ـ بقي المنظور السياسي الذي يتعامل مع الأبعاد السياسية والأمنية وظواهر العنف المصاحب للحركات الإسلامية هو السائد، وطغى برؤيته السياسية على الدراسات الأكاديمية التي حصرت نشاطها في عوامل نشوء الظاهرة واتجاهاتها الأيديولوجية، وانتشارها، وتقسيماتها التنظيمية.

ثانياً ـ التركيز المفرط على ظواهر العنف السياسي.

ثالثاً ـ افتقار أغلب هذه الدراسات وكما أشرنا، إلى توظيف المناهج الحديثة في علم الاجتماع والإناسة في قراءة هذه الحركات.

رابعاً ـ سيادة الطابع التأملي والصورة النمطية عن الإسلام السياسي، مع غلبة نزعة الهجاء على حد تعبير نبيل عبد الفتاح،

والكثرة من التوظيفات البلاغية عند الكتاب والباحثين والصحافيين.

خامساً ـ إن النتيجة التي يخلص إليها عبد الفتاح هي ان الحالة الدينية لا تزال مجهولة على مستوى المعرفة، وعلى مستوى الوعي العام بها، ومن ثم تبدو الحالة الدينية وتجسيداتها المؤسسية، والحركية، وتفاعلاتها وقضاياها الخاصة، وفلكلورياتها، أو بتعبير أدق أنثربولوجياتها غائبة». ويسجل عبد الفتاح غياباً من نوع آخر، يقول «ثمة غياب لدراسات ترصد صعود السلطات الدينية المسيحية في حياة المصريين المسيحيين اليومية» [1]. كذلك التحولات النوعية التي طالت الظاهرة الدينية المسيحية بعد مجيء البابا شنودة إلى كرسي بابا الإسكندرية، واتساع دائرة نفوذ الكنيسة القبطية الأرثوذكسية وكذلك الكنيسة الإنجيلية في مصر.

في ظل هذا الغياب المزمن إن جاز التعبير عن قراءة الحالة الدينية في مصر، وفي ظل سيادة الأحكام السياسية والانطباعية عن ظاهرة الإسلام السياسي، يمضي عبد الفتاح في تقرير وجهة نظره في الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر، لكنه وكما أسلفت لا يتجاوز حدود القراءة السياسية المحكومة بنزعة انطباعية تلازمها كظلها، وبنزعة انتقائية تركز على ما يسميه هو ب «وعاظ الغضب» الذين انتشروا في العقود السابقة، في المدن والأرياف معاً، وعلى بعض الخطابات التي تفصح عن رؤية نمطية للأقباط يقول بها مرشد الإخوان المسلمين، وهذا ما يجعل من قراءته لظاهرة

---

(1) المصدر نفسه، ص340.

الإسلام السياسي بمثابة التعبير الحي عن وجهة نظر السلطة. فهو لا يقرأ الظاهرة من منظور علم الاجتماع السياسي، ليساهم في تفهم الظروف الاجتماعية الجديدة التي فرضت نفسها على الإسلام السياسي، ولا يقرأها من منظور الانتربولوجيا السياسية ليفسر لنا التأثير الهائل لهذه الحركات في الشارع العربي. وقدرة هذه الحركات على القيام بعملية تجييش واسعة للجماهير، يقر بها عبد الفتاح ولكنه لا يقرأها إلا عبر منظور أيديولوجي وسياسي. وهو لا يرى العنف على أنه نتيجة لعنف السلطة، بل يجعل منه بنية داخل الخطاب الإسلامي، ولذلك فهو يسم ظاهرة الإسلام السياسي بالعنف، ولا يفرق بين الجماعات التي تأخذ بالنهج الليبرالي وتؤمن بالديمقراطية السياسية كجماعة «الإخوان المسلمون» في مصر. وبين الجماعات الرافضة كتنظيم «الجهاد» و«التكفير والهجرة» و «الناجون من النار»... الخ. صحيح أنه ينتقد عنف الدولة، ولكنه ينتقد عجزه وتخلفه عن احتواء ظاهرة الإسلام السياسي وتقويض أركانها. هكذا يفصح هذا الخطاب عن «الحالة الدينية في مصر» عن نزعة أمنية وسياسية تتبنى وجهة نظر الدولة في ظاهرة الإسلام السياسي؟ !.

من جهة أخرى، يكشف خطاب عبد الفتاح في قراءته وتحليله للعلاقة بين الإسلام السياسي والأقباط عن نزعة واضحة في تبني موقف قبطي من الإسلام السياسي، وللمزيد فهو يعزو كل مشاكل الأقباط إلى تنامي ظاهرة الإسلام السياسي، وعلى سبيل المثال فهو يعزو حالة الشلل القومي في مصر إلى ظاهرة الإسلام السياسي. يقول «ظهرت في العقدين الأخيرين ظواهر عنيفة تمس التكامل القومي من

خلال انتشار الظاهرة الإسلامية السياسية وتنظيماتها ورؤاها المختلفة إزاء الآخر الديني، مما أدى إلى ظواهر عنف طائفي في مواقع مختلفة في القاهرة، والمنيرة الغربية بأمبابة في الجيزة، في المينا وسوهاج وأسيوط، وفي بعض مناطق الوجه البحري، كما حدث في كفرديمانة مؤخراً»[1]. ولذلك فهو يطالب «بإنارة الوعي الإسلامي على المجهول المسيحي، الذي يمثل أبرز عوامل انتشار الصورة النمطية السلبية والتي تساهم في إشعال الفتن والحرائق والعنف الطائفي». وذلك في مقابل «تطوير الوعي المسيحي بالحالة الدينية القبطية بمذاهبها وكنائسها كافة»[2]، خاصة وأن «الكنيسة القبطية أحد خطوط الوطنية المصرية وأحد محاور تأسيس الهوية المصرية» و«أعرق المراكز الدينية المصرية»[3].

إن الوعي الإسلامي يتحمل من وجهة نظر نبيل عبد الفتاح كل أشكال الفتن والعنف الطائفي الموجهة ضد الأقباط، والذين يسبغ عليهم الباحث الوعي والمسؤولية وحس الانتماء الوطني والقومي، وبخاصة على صعيد الكنيسة الأرثوذكسية والكنائس الإنجيلية والكاثوليكية، والتي «تسعى إلى الانفتاح على الواقع المصري، وإقامة جسور للتفاعل والحوار مع المثقفين المصريين على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم، ولاسيما المسلمون منهم. وتمتد أدوار هذه المؤسسات من

(1) المصدر نفسه، ص342.

(2) المصدر نفسه، ص344.

(3) المصدر نفسه، ص350.

الإطار الحواري إلى التعليم والتربية في ضوء سياسة وزارة التربية والتعليم وإشرافها على المدارس التابعة لها»[1].

هكذا يحيلنا «تقرير الحالة الدينية في مصر» في قراءته للعلاقة بين الإسلام السياسي والأقباط، إلى ثنائية الخير والشر، بصورة أدق إلى إسلام سياسي هو الشر والعنف بعينه، وإلى كنيسة قبطية هي الخير بعينه !

* * *

(1) المصدر نفسه، ص351.

الفصل الرابع

في القراءة النقدية للخطاب القطبي

حدود التكامل بين القراءة السوسيولوجية والقراءة الاستشراقية؟

إشكالية العلاقة بين المقدس والدنيوي، بين القرآن والسلطان، بين العقيدة والسياسة، أو بين النص القرآني المقدس والخطاب الإسلامي الذي يدور من حوله بالشرح والتأويل، وحتى التعارض والتزييف، هي، إشكالية عريقة في تراثنا العربي الإسلامي، وتمتد جذورها، من سقيفة بني ساعدة عندما اجتمع الصحابة لانتخاب خليفة لرسول الله، إلى عصرنا الراهن الذي يشهد سعياً مكثفاً من قبل الأنظمة العربية الحاكمة إلى توظيف المقدس لمصلحتها في محاولة لإضفاء صفة الشرعية عليها. فعلى مسار التاريخ الإسلامي ككل، كان الصراع على الحكم، يبحث باستمرار عن مبررات ومسوغات دينية لتمرير مشروعه وشرعنته.

إن الانتربولوجيا السياسية، كعلم جديد، يهدف إلى اكتشاف الغرابة السياسية والأشكال السياسية الأخرى، خارج النموذج الأوروبي السياسي المحتذى، ويهدف أيضاً إلى تجديد الفكر السوسيولوجي.

كما يرى بالانديه، تكتشف ـ هذه الانتربولوجيا ـ مدى عمومية هذه الظاهرة ـ، أي أشكال المقدس والدنيوي في تاريخ المجتمعات البشرية. والمجتمعات التي تظن أنها بلا تاريخ، كالمجتمعات الأفريقية، التي تظهر أن التداخل بين المقدس والسياسي، لا يزال واضحاً حتى في المجتمعات الحديثة المعلمنة. فالسلطة في هذه الأخيرة، غير مفرغة أبداً من محتواها الديني الذي يبقى حاضراً. إذ أن من طبيعة السلطة أن تصون بشكل ظاهر أو مقنع؟ ـ ديناً سياسياً حقيقياً[1].

إذن، فالإشكالية عامة وخاصة بآن واحد. والحفريات الحديثة في مجال الانتربولوجيا والسوسيولوجيا أيضاً، تستمد هويتها من تفسير العام والخاص، والتوتر الذي ينشأ بينهما. ليس هذا فحسب، فالحفريات الحديثة مطالبة باكتشاف حدود المسافة بين النص المقدس والخطاب الذي ينشأ من حوله. فالمسافة تاريخياً بين النص والخطاب، أو لنقل، من النص إلى الخطاب الذي ينشأ من حوله، تضيق وتتسع، ويتوقف ذلك على نوعية التأويلات والشروح والتفسيرات التي تطال النص المقدس، بهدف مقاربته إلى الواقع الجديد، أو مفارقته له، والتي تدفع بها مجموعة القوى الفاعلة والمنفعلة في التاريخ. خاصة وأن النص المقدس ـ وأقصد هنا النص القرآني الكريم ـ هو نص جدير بالقراءة، وجدير بالغوص في معانيه. وتأتي جدارته من كونه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو

---

(1) جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، معهد الإنماء القومي 1986) ص 83.

فضاء دلالي، وإمكان تأويلي، ويشكل كوناً من العلاقات والإشارات، تجعله يقبل دوماً التفسير والتأويل ويستدعي أبداً قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل[1].

إن تعدد القراءات للنص المقدس (القرآن والسنة)، كما تعبر عن ذلك الخطابات العديدة التي نشأت حول النص، والتي جاءت لتخدم ظروف وحاجات متغيرة، هي وراء القول بإن النص القرآني صالح لكل زمان ومكان. لأن تعدد القراءات ينتج تعدداً كبيراً في التأويلات، فالسلطان يدفع باتجاه تأويل جديد أو محافظ ليخدم مصلحته، تقدمه له المؤسسة الدينية الرسمية ـ وفي كثير من الأحيان ـ على طبق من ذهب، والمعارضة الشعبية، والجماهيرية المنظمة تدفع بتأويلها المغاير إلى الواجهة «لا حكم إلا لله» على سبيل المثال، والذي قد يفضي إلى تكفير الحاكم واتهامه بالخيانة، أو إلى تكفير طرف آخر يدفع باتجاه تأويل وتفسير مغاير.

الخطاب القطبي هو واحد من الخطابات الإسلامية الهامة، الذي تؤول إليه مجمل الخطابات الإسلامية كما يرى الدكتور محمد حافظ دياب، مع بداية ثورة 1952 والذي شكل إطاراً ومرجعاً لمعارضة ذات طابع جماهيري وشعبي عام، بمعنى امتدادها على طول الساحة العربية وعرضها، والتي تجد تعبيرها في مصطلحات عديدة مثل الأصولية الإسلامية، الإسلام السياسي، الصحوة الإسلامية أو الحركات الإسلامية المعاصرة، التي هي موضع اعتراض من قبل البعض،

---

(1) علي حرب «قراءة ما لم يقرأ»، الفكر العربي المعاصر، العدد 60/ 61، ص 41 ـ 53.

وموضع اتفاق من قبل البعض الآخر، ويحمل بعضها أكثر من مدلول سياسي[1]. وعبر هذا نشأت الحاجة إلى قراءة سوسيولوجية لهذا الخطاب كما جاء في قراءة محمد حافظ ذياب التي هي واحدة من أهم القراءات للخطاب القطبي تحديدا[2].

القراءة التي ينتهجها محمد حافظ ذياب، هي مجرد محاولة منهجية كما يصفها، تتخذ من الخطاب القطبي نموذجاً. وذلك بهدف تأسيس سوسيولوجيا للخطاب الإسلامي: «قصد الإحاطة بمكوناته وسبر دلالاته، ومساءلته عن مراميه»[3] والخطاب القطبي واحد من خطابات عديدة في التاريخ الإسلامي، طالت النص المقدس (القرآن والسنة) بالشرح والتأويل، وإليه تؤول معظم الخطابات الإسلامية المعاصرة مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، أي مع بداية ثورة 1952 وعبر هذا فإن الخطاب الإسلامي ليس جوهراً ثابتاً. فالقول بجوهريته كما تزعم الخطابات السائدة الإعلامية والسياسية، كذلك الاستشراقية، هو قول تجريدي وغير تاريخي، ولا ينم عن معرفة لا بالخطاب الإسلامي ولا بالواقع التاريخي الذي أنتجه أو ذلك الذي يؤول إليه.

---

(1) يعترض الشيخ محمد الغزالي كما مرّ معنا على اصطلاح الصحوة الإسلامية، حيث يرى أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد الثورة الإيرانية هي إطلاق أجنبي. انظر كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989) ص100.

(2) محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا (بيروت، دار الطليعة، 1988) .

(3) المصدر ذاته، ص6.

اعتماداً على مبدأ التحليل النظامي، يعالج المؤلف الخطاب القطبي من خلال رؤية نقدية لهذا الخطاب، فيعالج أولا الظرف التاريخي للخطاب القطبي، الذي يتمحور حول ثلاث محطات رئيسية هي أولاً: الشروط المادية التي ساهمت في إنتاج الخطاب القطبي. وذلك من خلال التحولات في البنية الاجتماعية في مصر خلال الفترة التاريخية من 1900. 1945 والتي تتمثل في سيطرة كبار الملاك والرأسمال الأجنبي، وتفشي الأمة، ونشاط اقتصادي قائم في معظمه على المشروع الخاص. وتفاقم البؤس والفقر بين عمال التراحيل المهاجرين إلى القاهرة، الذين يسكنون في «أحياء الحافة الغضة «التي تفتقر إلى الخدمات وتقترب من مدن الأكواخ وتصبح كما يرى المؤلف **مرتعاً سوسيولوجياً هاماً لانتعاش التيار الديني**. وسوف نناقش ذلك بالتفصيل لاحقاً، وثانياً: طوبوغرافيا الخطاب السياسي المصري بأنواعه الليبرالي والراديكالي والذي يشكل فيه الخطاب الماركسي ذروته، كذلك الخطاب القومي، والخطاب الإسلامي باتجاهاته المتعددة (الأصولي والإصلاحي والاعتراضي والماورائي)، أما في المحطة الثالثة فيقدم لنا المؤلف بطاقة تعريف بسيرة حياة سيد قطب، تشمل نشأته الفكرية وسفره إلى الخارج **وتحوله من العقلانية والليبرالية إلى أحضان السلفية**[1].

المعالجة الثانية تنحو باتجاه «قراءة نقدية للخطاب القطبي». حيث يلجأ المؤلف هنا إلى ما يسميه بالتحليل النظامي لمقومات هذا الخطاب، وذلك بهدف، استخراج وحداته النظامية من فروض

---

(1) المصدر نفسه، ص 66.

ومفاهيم يجري اكتشافها من منظومة هذا الخطاب. ويقودنا هذا التحليل إلى أن هناك تعارضاً كاملاً يحكم هذا الخطاب بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، حاكمية الله وحاكمية البشر، بين الله والطاغوت. . .الخ. فالعالم المعاصر يعيش حياة الجاهلية، ولا مفر إلا بامتلاك المنهج الإسلامي للخروج من الجاهلية وتحرير البشر، ومن هنا يصر الخطاب القطبي على ضرورة تطبيقه كمنهج واقعي حركي لإنقاذ الأمة من الهجمة الصليبية.

إن سيد قطب يعتمد في خطابه على مجموعة من المفاهيم (الجاهلية، والحاكمية، والجماعة، والمنهج، والثقافة، والمجتمع، والأمة) ويؤسس نفسه عليها، ويمنحها بعداً وصلابة يجعل منها عوائق وصعوبات، تجد تعبيرها في قطعية هذا الخطاب في أحكامه ومواقفه، وجاهزيته، وتناقضه، ومصادرته للعقل والعلم كما يقول الدكتور دياب. باختصار، فهذا الخطاب يظهر ـ من خلال التحليل النظامي الذي يعتمده المؤلف ـ على أنه خطاب طوباوي، لا يحتكم إلى الواقع، بل يحتكم إلى سلف ونموذج، يتمثل في التجربة المحمدية والتي يهدف إلى إعادتها تامة، وإلى إطار مرجعي آخر حديث، إذ أن أغلب مفردات النسق المفهومي في الخطاب القطبي، ترتد إلى النسق المفهومي عند المودودي[1].

القراءة الثالثة بعنوان «المشروع الناصري والخطاب القطبي» حيث يعالج المؤلف فيه ثلاث نقاط رئيسية. هي بالتتالي أولاً: تسييس

(1) المصدر نفسه، ص 106وص92.

المقدس في الخطاب القطبي، وثانياً: تقديس السياسي في المشروع الناصري، وثالثاً: بين الناصرية والقطبية. فالمؤلف يرى «أن القول السياسي في الخطاب القطبي هو الغائب الحاضر ابتداء، والحاضر الغائب دائماً؟ إنه الفعل النثري للخطاب، وهو الرؤية السياسية في صورتها التنظيمية المباشرة في معالم في الطريق»[1]. فهذا الخطاب يتخذ الدين وسيلة لتغيير خارطة العالم وإزاحة الخصوم السياسيين. بينما نجد المشروع الناصري، وبالرغم من أن الدين لا يظهر فيه على أنه ملمح من ملامحه الأساسية، إلا أنه وظف في إطاره كآلية دفاع لمواجهة أية احتمالات راديكالية في الداخل[2]. وكان المشروع الناصري يبحث باستمرار عن وجود وظيفة سياسية للفكر الديني، لتعبئة الجماهير أولاً، ولتجاوز المشروع الإخواني ثانياً. ويرى المؤلف أن المشروعين القطبي والناصري كانا مشروعين متناقضين ومتعارضين. ويقوم كل منهما على نفي الآخر، أي «أن حضور أحدهما يؤدي بالضرورة إلى انتفاء الثاني، وبالتالي إلى غيابه الضمني أو الصريح»[3].

تحت عنوان «في أيديولوجية الخطاب القطبي» تدور القراءة الرابعة وتتمحور حول ثلاث نقاط رئيسية.

أولها: إن تأرجح الخطاب الإسلامي بين العقيدة والسياسة، بين القرآن والسلطان، هو شاهد على إشكالية عريقة في هذا التاريخ. إشكالية آلت إلى أحضان الخطاب السياسي الذي استولى على العقيدة

(1) المصدر نفسه، ص112.
(2) المصدر نفسه، ص116.
(3) المصدر نفسه، ص128.

وجعلها خادماً لنفوذه، وأهدافه السياسية.

وثانيها: إن للخطاب القطبي وظيفة أيديولوجية تتعين على مستويين: الأول واقعي، فوراء الخطاب وخلف قناعه، تتستر مجموعة من المصالح والنزعات من أي نوع كانت، والثاني معياري يعيد طرح السؤال الذي يستهدف معرفة ما إذا كان الخطاب القطبي يمثل وعاء مناسباً لتناول مسائل ذات طابع أيديولوجي أو ذات علاقة بالتفكير الأيديولوجي. ويخلص المؤلف إلى نتيجة مفادها، أن أيديولوجيا الخطاب القطبي سياسية بالأساس تتصل بمجالات الفكر والحركة على صعيد الدولة والمجتمع وتتوجه صوبهما.

وثالثها: تتعلق بالبنية القطبية للخطاب الأيديولوجي، حيث يرى المؤلف أن كل حديث ممكن حول الخطاب القطبي، هو تساؤل ضمني أو صريح حول أيديولوجياه[1].

المناقشة:

في رأيي، أن أية قراءة سوسيولوجية كانت أو بنيوية أو غيرهما، وسواء اعتمدت التحليل النظامي أو غيره، فإنها معنية بالإجابة عن سؤالين أساسيين، الأول: متى يتحول الخطاب إلى حجاب؟ يحجب الواقع ويمنع رؤيته على حقيقته. والثاني هو: متى يتحول النص إلى متراس؟ إلى راية حرب يتخندق وراءها المتعصبون بكل صنوفهم وأشكالهم وأصحاب الأحكام المسبقة والجاهزة. الأولون منهم

(1) المصدر نفسه، ص139.

والآخرون، الأولون يرفعون راية» لا حكم إلا لله «مع أنها كلمة حق يراد بها باطل كما قال الإمام علي رضي الله عنه في موقعه صفين في رده على الخوارج، والآخرون يرفعون «لا حكم إلا للحداثة والثورية» مع أنها أيضاً كلمة حق يراد بها باطل، أو لا حكم إلاّ للقائد، الذي يفتدى عادة بالروح والدم.

إن العنف الذي يسم الحركات الإسلامية المعاصرة، والذي يظهر على أنه نتيجة لتحول الخطاب إلى حجاب، وإلى متراس، بصورة أدق على أنه نتيجة لأيديولوجيا الخطاب القطبي، والتي هي أيديولوجيا مثالية كما يرى الدكتور دياب، تتميز بالرجعية والانغلاقية والظلامية والتي ترتد قسرياً على الواقع والحاضر[1] ليس حكراً على هذا الخطاب، بل هو يسم معظم الخطابات العربية المعاصرة - خطابات النهضة والسياسة والثورة التي اغتيلت على يد الثوريين - ونكاد نقول كل الأيديولوجيات العربية التي تسود على الساحة الفكرية والسياسية، بحيث يصح الحديث عن عنف مشرعن، يجد تبريره وشرعيته في الأيديولوجيا.

كان العروي قد بين في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ومنذ ما يزيد على عقدين ونصف من السنين، أن الخطاب الأيديولوجي العربي النهضوي (خطابات الشيخ والليبرالي وداعية التقنية) هي بناءات نظرية مأخوذة من مجتمع آخر وليست تعبيراً حياً عن واقع[2]. وجاء الجابري

(1) المصدر نفسه، ص139.

(2) عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، 1970) ص 34.

ليبين أن الخطاب العربي المعاصر، بتفرعاته العديدة هو خطاب محكوم بسلف، والمطلوب هو تحريره من ربقة السلف الأيديولوجي[1]. فالسلفية باتت ظاهرة تسم ما يسمى بالخطاب التقدمي وما يسمى بالخطاب الرجعي، وتدفع على صعيد الواقع العربي المعاصر إلى تصنيفات في غاية التطرف، فندوة سويسرا (12.1 ديسمبر 1983) كما مر معنا في فصل سابق، قادتنا إلى تصنيف من نوع غريب. فاليساريون العرب الراديكاليون هم ـ وكما صنفتهم الندوة ـ الشيوعيون والبعثيون والقوميون العرب والناصريون، بكل فرقهم وتشكيلاتهم وما عداها فهم الرجعيون العرب[2].

هذا التصنيف هو خندق، أو لنقل مع هرسكوفيتز (خبير الإناسة المعروف) راية حرب ضد طرف آخر يوصف بالانغلاق والجمود، ويتم تناوله على أنه فضلة تاريخية جامدة. وكما يستنتج من القراءة لأيديولوجية للمفكر المعروف سمير أمين، «فإن الصحوة الإسلامية المزعومة لا تستحق تسميتها هذه، فليست هي صحوة، بل موجة، تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي»[3].

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، 1985) ص 184.

(2) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف «اليسار العربي الراديكالي» ضمن كتاب: دراسات في الحركة التقدمية العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، 1987) ص 17 ـ 35.

(3) سمير أمين «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية» مجلة المستقبل العربي، السنة الثانية عشرة، العدد 133، آذار 1990، ص 32 ـ 47.

عبر هذا تنشأ الحاجة فعلاً إلى التحرر من الأحكام المسبقة والتي تقودنا إليها هذه المرة القراءة السوسيولوجية، بحيث يمكن القول بدقة إن الأحكام الجاهزة والمسبقة ترشح الآن من الثقوب الواسعة للقراءة السوسيولوجية، فهي على الرغم من شرعيتها تقودنا إلى الاتهامات نفسها التي ما ملّ الخطاب العربي من إصدارها وفي كل المناسبات. ومن هنا كانت دعوة الأستاذ كريم مروة إلى «أن يجري النظر، من دون أفكار مسبقة، إلى الأحزاب السياسية الدينية في بلداننا، الأحزاب الإسلامية على وجه التحديد، بتياراتها الفكرية المختلفة، رغم وحدة مصادر هذا الفكر، وببرامجها ومشاريعها السياسية المتعددة، وأن ينظر إليها، ليس فقط بالاستناد إلى الدين وحده، كمصدر لفكرها. فمن الخطأ، بنظري، أن يرتبط الحكم على هذه الأحزاب، سلباً أو إيجاباً، بشكل إطلاق، من خلال علاقتها بالدين وحده. فهذه الأحزاب، وإن ربطت إسمها بالدين، واستلهمت أفكارها منه، واحتمت بتشريعاته في مواجهة الوقائع العنيدة للحياة المعاصرة ـ وهو أمر طبيعي لا غرابة فيه ـ لا تستطيع أن تتحرر من انتمائها إلى تناقضات الواقع القائم، الطبقية والسياسية، وإلى الانقسامات السائدة فيه، على مستوى الفكر وعلى مستوى المصالح، في آن»[1].

ثانياً ـ سبق أن تساءل الانتربولوجي الفرنسي جورج بالاندييه عن قدرة الانتربولوجيا والسوسيولوجيا على تملك نماذج مكيفة مع دراسة الأشكال السياسية في العالم الخارجي (خارج السياق السياسي

(1) كريم مروة، حوارات في القومية والاشتراكية والدين والثورة (بيروت، دار الفارابي، 1990) ص 31 ـ 36.

الغربي). وكان الجواب سلبياً كما يرى. إذ طالما لم تتقدم معرفة العلاقات والسياقات السياسية من خلال دراسة منهجية لمظاهرها المتعددة، فستظل الصعوبات على حالها[1]. أسوق هذا الكلام، في هذه المحطة، لأقف عند الإشكالية التي تحيلنا إليها القراءة السوسيولوجية التي تصب في منحى تقدمي. فهناك شبه إجماع على أن الحركات الإسلامية المعاصرة، وجدت البيئة المناسبة لانتشارها في أحياء الحافة الغضة التي تفتقر إلى الخدمات وتقترب من مدن الأكواخ، وتضم تركيبة اجتماعية من مهاجري الريف، من الذين جاؤوا للبحث عن العمل وعن فرصة أخرى للحياة في المدينة.

يكتب الدكتور محمود أمين العالم، في بحث له يعالج انتشار الأيديولوجية الغيبية في أوساط آلاف الشباب «أنهم كانوا من أصول ريفية صغيرة القاهرة أو الإسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعة أو البحث عن عمل»[2]. ويعزو فالح عبد الجبار في ملاحظاته الأولية، إذا لم نقل أوهامه الأولية عن التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي، انتشار هذه الحركات إلى إشكالية المنتج الصغير الريفي التي تتجلى في شكل ديني التي لها ثبات القانون، يقول «إن نمو الحركات الدينية الراهنة هو عموماً تعبير عن احتجاج المنتج الريفي الصغير على التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية السياسية لرأسمالية الدولة التابعة في طور تأزمها» ويضيف

(1) جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية، مرجع مذكور سابقاً ص 45.
(2) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1988) ص 264.

«إن غياب العلمانية وتغييب الشكل العلماني المنظم هو شرط نشوء البديل الفلاحي بردائه الديني»[1].

هذه الآراء تتفق مع رأي الدكتور دياب، وتشكل في نتائجها إطاراً مرجعياً يحتكم إليه الدكتور ذياب. فالمؤلف يربط انتشار الحركات الدينية في أحياء الحافة الغضة، بانتشار المستعمرات الفلاحية التي تحيط بالمدن الكبرى، التي تتميز بسيادة مناخ الثقافة القروية وارتفاع نسبة الأمية التي تشكل عاملاً سوسيولوجياً لانتشار التيار الديني.

هكذا يظهر من هذا الخطاب، إن الأيديولوجية الدينية هي، بصورة دقيقة، أيديولوجية ريفية في عالم مدن، وجدت مرتعها في أحياء الحافة الغضة.

هذه النتيجة التي تقودنا إليها القراءات المختلفة، والتي ترشح من مسامات الخطاب الأيديولوجي العربي ومن الثقوب الواسعة للقراءة السوسيولوجية، تضعنا في مواجهة إشكالية من نوع غريب يمكن تلمس عناصرها من خلال القراءة المتأنية لها.

أ ـ إن هذه القراءات والتفسيرات ـ وبخاصة القراءة السوسيولوجية ـ تحمل في ثناياها، بصورة مستترة أحياناً، وواضحة في معظم الأحيان، أيديولوجية سلفية ماركسية، تحتقر الفلاح وثقافته كما أسلفنا، وترتكز في مرجعيتها إلى خطابات ماركس نفسه، وإلى طبيعة

---

(1) فالح عبد الجبار «التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني لإسلامي: ملاحظات أولية، مجلة الطريق، العددان الأول والثاني، نيسان / : أبريل 1987، ص 221 ـ 231.

التجربة السوفياتية أنذاك التي شكلت إطارا مرجعيا لأغلب هذه التحليلات العجلى والتي قامت على إسقاط البعد الفلاحي الشعبي من حسابها كما بين سمير أمين في معظم كتاباته[1]. فالإطار المرجعي لهذه القراءة السوسيولوجية هو من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد. فالسلفية تقف وراء كواليس القراءة السوسيولوجية وتوجهها.

ـ هذه القراءة السوسيولوجية تحيلنا إلى معادلة مستحيلة الحل، وتتمثل في أن الحركات الإسلامية المعاصرة التي تعبر عن نفسها من خلال أيديولوجية ريفية تتميز بالظلامية والرجعية والانحطاطية، ليست إلا تعبيراً عن صراع تاريخي يبين المدينة والريف، لن ينتهي إلا بترييف المدينة، أو تمدين الريف، خاصة، وأن هذه القراءة هي مع تمدين الريف عنوة وهذا ما حذَّرنا منه.

ـ إن هذه القراءات تحمل في ثناياها، أيضاً، نزعة استشراقية تحقيرية للدين الإسلامي، على أنه دين البساطة والبداوة والريف، نزعة ترشح من الثقوب والشقوق الواسعة والمتصدعة للقراءة الأيديولوجية والسوسيولوجية ويمكن تلمس مركزيتها ونظرتها الدونية للريف في الكثير من الكتابات.

ـ إن هذه القراءة السوسيولوجية تحيلنا، من جديد، إلى إشكالية

---

(1) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، سلسلة كتب المستقبل العربي(9)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988). حيث يرى الدكتور أمين أن إقصاء الفلاحين عن المشاركة الشعبية في التجربة السوفياتية، أسقط عنها بعدها الشعبي والضامن لديمقراطيتها.

جديدة، تحمل في ثناياها، نظرة نخبوية، واستعلائية، تهدف إلى إقصاء الجماهير العريضة عن المشاركة في الحياة السياسية، بحجة من تخلفها التاريخي، الذي يرد ـ هذه المرة ـ إلى وجود عنصر أبدي يتمثل في سيادة الوعي الغيبي. وبهذا يعترف الخطاب العربي، ضمناً، بصعوبة تمثل الأيديولوجية الثورية التقدمية (الماركسية) في الريف، وفي المستعمرات الريفية التي تحيط بالمدينة. وهكذا نجد أن الخطاب القطبي الذي وصفته القراءة السوسيولوجية بالاستعلائية واستعباد الجماهير كما جاء في قراءة ذياب[1]، يدور هو والقراءة السوسيولوجية حول بعضهما، أي أن كليهما يشكلان ذراعين لمزدوجة تدور حول محور واحد، لتنتج أحكاما أيديولوجية متطابقة، ويا للمفارقة !.

إن هذه القراءة السوسيولوجية للخطاب القطبي، التي نعثر عليها في الخطاب العربي على هيئة أحكام مسبقة، تحيلنا من جديد ومن حيث لا ندري إلى ماكس فيبر بدلاً من ماركس. ففي هذه الأوساط الفقيرة والمهاجرة، يتجلى الدور الكبير الذي تلعبه الشخصيات الكارزمية على صعيد مسرح الأحداث (حسن البنا، سيد قطب. . .الخ) وبهذا نعود من جديد إلى دور البطل، القائد الملهم، في قيادة الجماهير، بصورة أدق إلى نظرية نخبوية !

ـ إن هذه القراءة السوسيولوجية، والتي ترشح من مسامات الخطاب الأيديولوجي العربي، تقدم لنا الدليل على تهافت وتناقض هذا الخطاب. فعلى طول فترة زمنية طويلة تمتد حتى وقتنا الحاضر،

(1) محمد حافظ ذياب، المصدر نفسه، ص139.

لم يمل ولم يكل هذا الخطاب من تذكيرنا بأن الشارع العربي بعماله وفلاحيه، كان القاعدة الشعبية لليسار العربي والضمان الأكيد لرؤيته الإستراتيجية، لكنه سرعان ما يعود أدراجه ليخبرنا بأن الأيديولوجية السائدة عند جماهير العمال والفلاحين هي أيديولوجية غيبية فلاحية! وأن هذه الجماهير هي القاعدة الشعبية للحركات الإسلامية وقادتها الكارزماتيين!.

ثالثاً ـ يرى الدكتور دياب، أن مجمل الخطابات الإسلامية تؤول مع ثورة 1952 إلى أحضان الخطاب القطبي. ويضيف باحث سوسيولوجي عربي آخر قائلاً «إن الفارق بين الخطابات الإسلامية ليس فارقاً في النوع بل في الدرجة»[1]. وعبر هذا تتسرب إلى الواجهة ومن خلال الشقوق الكبيرة للقراءة السوسيولوجية، الأحكام التقويمية كالقول بجاهزية الخطاب القطبي ومثاليته ومعياريته ومصادرته للواقع. ويضيف الدكتور دياب أمراً آخر بقوله «إن الخطاب القطبي يقدم نموذجاً ممتازاً للداعية الذي تمثل السياسة هاجسه الرئيسي، مسخراً العقيدة لخدمة هذا الهاجس، وهو ما يعني أن خطابه ينتج في النهاية فكراً سياسياً، وظفه منذ بداية تبلوره لخدمة أهداف واقعية محددة»[2].

هذا يعني أن الخطاب القطبي هو في النهاية خطاب سياسي حول الواقع، بالأصح حول واقع لا يتميز بالثبات. وهذا يعني أن على هذا

---

(1) نصر حامد أبو زيد «الخطاب الديني المعاصر. آلياته ومنطلقاته الفكرية و«مجلة قضايا فكرية، الكتاب الثامن، عدد خاص عن «الإسلام السياسي» ص 45 ـ 78.

(2) محمد حافظ ذياب، المصدر نفسه، ص114.

الخطاب أن يجتهد باستمرار من خلال قراءة النص المقدس القابل للتأويل، ليدفع بتأويلات جديدة حول هذا الواقع الجديد وهذا يعني أيضاً أن السمات الأساسية لهذا الخطاب كالجاهزية والمثالية والمعيارية التي قادتنا إليها القراءة السوسيولوجية، ليست سمات ثابتة إلا في مرحلة معينة. بالإضافة إلى هذا فإن العلاقة بين الخطاب القطبي والواقع ليست علاقة خطية، أو علاقة تابع بمتحول، فالخطاب القطبي واحد من الخطابات الإسلامية العديدة، التي لم يقف عندها الخطاب الإسلامي. والشاهد على ذلك ما أورده الغنوشي في مقابلة معه بقوله «إن حركة الاحياء الإسلامي كما تمثلها حزب النهضة الإسلامية قد تجاوزت من خلال النقد الذاتي فكر سيد قطب رحمه الله»[1].

رابعاً ـ من المفارقات التي قادتنا إليها هذه القراءة السوسيولوجية، ومرات عديدة، ارتماؤها في أحضان الأيديولوجيا. ففي بحثه عن الجذور الاجتماعية للخطاب القطبي، يقودنا الدكتور دياب عبر بطاقة التعريف التي تطال صاحب هذا الخطاب أي سيد قطب إلى ما يلي، فهو مهاجر من موشا، قرية في الصعيد المصري(هذه الصعيدية سوف تكتسي دلالات هامة مع بداية الألفية وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر لتفسير العنف عند الإسلام السياسي الراديكالي من قبل الخطاب العربي المعاصر الذي وجد في «الصعيدية» إن جاز التعبير رطانة أيديولوجية جديدة) ومن أصل هندي[2]، وإن إطاره المرجعي

(1) راشد الغنوشي، مجلة المنابر: السنة الخامسة، العدد (48)، شباط / فبراير 1990. أجرت الحوار ألفة السلامي.

(2) محمد حافظ ذياب، المصدر نفسه، ص62.

هو الإسلام الهندي ـ الباكستاني كما يتجسد في خطابات المودودي. يقول الدكتور دياب «إن قارئ الخطاب القطبي لا يملك إلا أن يسجل حضور أغلب مفردات النسق المفهومي كما أورده المودودي، بنوع من إعادة الإنتاج الذي يحكمه الموقف الفكري الراهن لهذا الخطاب، لتقوم بدور جديد في البنية الأيديولوجية التي اتخذها»[1] لا أريد أن أنكر أن للمودودي قد شكل إطاراً مرجعيا للخطاب القطبي، لكن هل يعني هذا أن الخطاب القطبي هو صورة طبق الأصل عن المودودي، خاصة وأن الفارق بين خطاب سيد قطب وخطاب المودودي هو فارق في درجة المغالاة وليس في النوع؟ يقول الدكتور دياب «إن الخطاب القطبي قد ذهب في المغالاة بأكثر من خطابات المودودي»[2]. وفي رأيي أن هذه القراءة السوسيولوجية التي احتمت ببطاقة التعريف في إطار سعي حثيث لإظهار الجذور الإثنية لسيد قطب، سرعان ما تنزلق إلى أحضان الأيديولوجيا وأحكامها المسبقة. فهذه القراءة تهمس ضمناً بأن الخطاب القطبي هو خطاب إسلامي أعجمي، وأن المغالاة والقطعية والمثالية والفهم القاصر للدين، هي سمات أساسية في إسلام العجم، الذي يتحدد بالمقارنة مع إسلام العرب الذي هو أكثر انفتاحاً على النص وأكثر فهماً وسبراً لمراميه وأغواره. وهذا ما قادتنا إليه دراسات عديدة، منها دراسة الأستاذ محمد حسنين هيكل في خريف الغضب[3] حيث سيقدر

(1) المصدر نفسه، صص105-106.

(2) المصدر نفسه، ص106.

(3) هذا ما يراه محمد حسنين هيكل في كتابه خريف الغضب الذي جئنا على ذكره.

لهذه الرطانة الأيديولوجية أن تقفز الى الواجهة مرة أخرى مع بداية الألفية لتفسر سلوك جماعة طالبان؟

هكذا يظهر أن الخطاب القطبي، هو خطاب خارجي، بشكله ومضمونه، وقضيته وجاهزيته ونصيته، إنه خطاب مؤدلج تماماً، لأنه ينقل بصورة ميكانيكية تجربة واقع آخر بعيد عنا. وبهذا نعود من جديد إلى أحضان العقلية التآمرية عند العرب على حد تعبير الدكتور خلدون النقيب، التي تعزو انحطاطنا وتخلفنا إلى هجمة شعوبية عريقة، تسترت بالإسلام بالشكل، لكنها في المضمون بقيت متخلفة وقاصرة ومؤسطرة.

هذا ما انتهت إليه هذه الدراسة، وما انتهت ليه الدراسات البنيوية الحديثة التي استهدفت البحث عن النظام المعرفي الذي يحكم بنية العقل العربي، والتي عزت تخلفنا التاريخي إلى الغزوة الشعوبية التي مثلها نظام العرفان[1].

خامساً ـ في رأيي أن القراءة السوسيولوجية للخطاب القطبي، التي تستهدف تطوير مدخل سوسيولوجي ذي كفاءة لدراسة الخطاب الإسلامي ككل، لم تتمكن من إزاحة القراءات السابقة عليها، كما ادعت ولم تحل محلها. صحيح أنها لم تقع في حبائل التمجيد، لكنها انتهت إلى شرائك الإدانة، بحيث يظهر الخطاب القطبي على أنه انفعالي، طوباوي، قطعي، نصي، متهافت. . . الخ. وعبر هذا يأتي استشهاد المؤلف بأقوال من أعلام الخطاب الماركسي العربي، ليؤكد

(1) انظر على سبيل المثال ما كتبه الجابري عن نظام العرفان في كتابه الشهير بنية العقل العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).

صدق استنتاجه، وصحة أحكامه التقويمية فيما يتعلق بزيف هذا الخطاب. هكذا يظهر أن الخطاب السوسيولوجي لم يستطع الإفلات من براثن السلف. بالمقابل نجد أن الخطاب القطبي الذي يستهدف استعادة التجربة المحمدية، على حد تعبير المؤلف ـ يرى إدوارد سعيد في الاستشراق، أن التجربة المحمدية أو الإسلام المحمدي هي التسمية العلائقية والمهينة التي يلحقها الاستشراق بالإسلام[1] ـ والمحكوم بإطار مرجعي يجد تعبيره في أفكار المودودي، هو خطاب محكوم بسلف، فالسلفية كما بين الجابري، سلفية القياس وليس سلفية الاستئناس تطغى على الخطاب العربي المعاصر، وتجعله يدور حول نفسه وفي حلقة مفرغة مسيجة بأوثان الأحكام المسبقة، وبزيف الديكورات المستعارة.

سادساً ـ من وجهة نظري، أن التطورية الثقافية التي تغزو حقول الانتربولوجيا والسوسيولوجيا وعلم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الدين، لا تزال تقف كحجر عثرة، يمنع الباحث من رؤية الظاهرة التي يود دراستها، فيراها عبر منظور السلف، ومن خلال النموذج الأوروبي المحتذى الذي يسكن في تلافيف دماغ المثقف العربي. كان فرانتز فانون هذا الأصلاني النشط على حد تعبير ادوارد سعيد له، قد نبّه إلى ذلك. فمن وجهة نظره أن حارس الثقافة اللاتينية يتربع داخل دماغ المثقف العالم ثالثي، يمنعه من رؤية واقعه ويدفعه للتفكير وفق النموذج الأوروبي المحتذى.

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).

أقول قولي هذا، وذلك بقصد أن أبين أن الظاهرة الإسلامية في شكلها السياسي هي ظاهرة بنائية مركبة، والمطلوب هو تطوير أكثر من مدخل لفهمها؟. إذ أن الفرضيات السائدة حول تفسيرها، وأقصد الفرضية التاريخية والفرضية السوسيولوجية لا تقود إلا إلى الإدانة والنفي. فالفرضية التاريخية التي تسود في أدبيات علم اجتماع المعرفة، تعزو انتشار الحركات الإسلامية المعاصرة إلى فشل المشروع القومي العربي اليساري، هذه الفرضية تظل محكومة بالتطورية الثقافية، التي ترى في الدين مأوى للعاجزين، وهي فرضية، أقل ما يقال عنها أنها باتت متجاوزة في حقل الإناسة منذ زمن بعيد إذ كيف نفسر تزامن المشروع الإخواني مع المشروع الناصري في عز مجده، وهل صحيح أن كلاً منهما يعبر عن حقيقة مغايرة، الأولى رجعية والثانية تقدمية، أم أن الاثنين يشتركان في اغتيال العقل كما بين أركون[1]. وتبين دراسات حديثة أن القواسم المشتركة بين الاتجاه الناصري والاتجاه الإسلامي هي أكثر من كثيرة[2]. أما الفرضية السوسيولوجية، فهي الأخرى محكومة بإشكالية ماركسية، إشكالية المجتمع الطبقي. فهذه الفرضية تربط انتشار الحركات الإسلامية بغياب المجتمع الطبقي، وتراهن على زوالها بتبلور هذا المجتمع، فالدين، عبر هذه الفرضية، هو الآخر وهم ينتمي إلى حيز اللامعقول[3]. وبهذا تتمفصل هذه الفرضية مع

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، معهد الإنماء القومي، 1986) ص 164.

(2) فهمية شرف الدين، الاشتراكية العربية، (بيروت، معهد الإنماء العربي، 14987) ص 124 ـ 125.

(3) انظر دراسة علي الكنز «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث» المستقبل=

العنف الذي يهدف إلى تعرية الطرف الآخر وتدميره. وقد بين إدوارد سعيد في الاستشراق أن القراءة السوسيولوجية مثلها مثل القراءة الاستشراقية، تجعل من الخطاب الإسلامي، مادة خصبة لافتراءات الغربيين وأكاذيبهم[1].

في الختام. يمكن القول أن قراءة محمد حافظ ذياب هي واحدة من أهم القراءات للخطاب القطبي، القراءة التي تثير كل هذا الحوار من حول نتائجها، من هنا فليس الهدف من مجموع التساؤلات التي ساهمنا في طرحها إلا إغناء الحوار من حولها. وهي من وجهة نظري تكتسي شرعية كبيرة، لأنها تسعى لأن تعتق نفسها من عملية التجهيل المستمرة، التي حذرنا منها الأستاذ كريم مروة، لأن كل الذين تجاهلوها، وعلى حد تعبيره، دفعوا الثمن غالياً[2].

* * *

= العربي، العدد 126، 8/ 1989، ص 95 ـ 112.

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع مذكور سابقاً، ص 302.

(2) كريم مروة، مرجع مذكور سابقاً، ص33.

الفصل الخامس

من نقد الخطاب الديني إلى الرهان على النص المقدس:محاولة لسحب البساط من تحت أقدام الحركات الإسلامية؟

على طول المسافة الممتدة من «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» الذي يشي عنوانه الفرعي بالموضوعية والدرس، أي تفحص النص الديني وتقليبه وتصحيفه وإعادة النظر فيه من جديد، إلى «النص، السلطة، الحقيقة، 1995» مروراً ب «الخطاب الديني: رؤية نقدية، 1992» وصولاً إلى كتابه «التفكير في زمن التكفير، 1995» الذي ينهض على سجع لغوي يحيلنا بدوره إلى ضرب من التضاد بين أهل الفكر وأهل الكفر، بين الذين يحسنون التفكير العقلي وبين الذين لا يجدون سلاحاً غير التكفير في مواجهة خصومهم. أقول على طول تلك المسافة الممتدة، التي انتهت بإبعاد الرجل عن أهله وقومه، عن رهطه وعشيرته من أهل التنوير، وذلك ليحفظ سلامته من عدوانية أهل الحسبة والتكفير، ظلّ الرجل يشتكي من كثرة التفسيرات والتبريرات بآن، وأقول من كثرة التفسيرات لظاهرة الصحوة الإسلامية، فقد تعددت المداخل وتناقضت النتائج، ولم يرسوا المجتهدون على بر، وما يقلق من وجهة نظره هو اختلاط التفسير ـ تفسير الظاهرة ـ

بالتبرير، وهذا ما لاحظناه في الفصل الأول من هذا الكتاب، فكثرة التفسيرات لم تعد مصدر غنى ولا شاهداً على تعدد المداخل لظاهرة اختلف الكثيرون في تفسيرها، بل محوراً لاستقطاب من نوع جديد، بين أهل التبرير إن جاز التعبير الذين يسوقون الكثير من التفسير بهدف التبرير، وبين أهل التفسير من أصحاب التنوير إذا كان لا بد من هذا السجع، والذين يسوقون الكثير من التفسيرات بهدف إدانة الظاهرة والإجهاز عليها كما لاحظنا أيضاً في الفصل الأول.

في تناوله لأهل التبرير، يرفض أبو زيد اتجاهين داخل هذا التيار، الأول تمثله المؤسسات الدينية التقليدية التي ترى في الظاهرة ظاهرة ايجابية، وهنا يهمل أبو زيد الخلافات الحادة بين المؤسسة الدينية التقليدية ممثلة بالأزهر الشريف وشيوخه، وبين رواد التيارات التكفيرية كما دلت على ذلك حادثة اغتيال الشيخ الذهبي، وفي الحقيقة هي حادثة لاحقة على كتابه، لكن بوادر الخصام بين مؤسسة الأزهر وبين أكثر الحركات الإسلامية اعتدالاً، والمقصود جماعة الإخوان المسلمين، يمكن رصده في وقت مبكر، ومع بداية التأويلات الجديدة للنص القرآني عند سيد قطب رحمه الله.

أما الاتجاه الثاني الذي يتعامل مع ظاهرة الإسلام السياسي أو الصحوة الدينية بوصفها تعبيراً حضارياً عن واقع جديد، لنقل عن واقع إسلام مفجوع بغلبته على حد تعبير عبد الوهاب المؤدب في كتابه «أوهام الإسلام السياسي» والذي سنتوقف عنده في فصل لاحق. واقع يطمح إلى رفض التبعية والهيمنة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي. فمن وجهة نظر نصر حامد أبو زيد أن هذا الاتجاه ينهض على قاعدة

من الخصوصية المنغلقة على ذاتها والمستكفية بذلك، وهو على حد تعبيره يقوم على الانعزال والتقوقع والاكتفاء بذلك، ويتناسى أن الخروج من أسر التبعية والهيمنة لا يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة، وهي الأصول التي تختزل في «الإسلام وحده» وهنا يبلغ الاحتجاج عند أبو زيد ذروته، وهو احتجاج سبق أن ساقه الكثير من دعاة الخطاب القومي العربي، كذلك بعض الباحثين في التاريخ الإسلامي، من أنه لا يمكن اختصار الأصول الحضارية بالإسلام وحده، فثمة أصول أخرى، يقول أبو زيد في احتجاجه «كأن الأمة لم تكن لها حياة سابقة مديدة قبل الإسلام، حياة أنتجت فيها حضارات، وصاغت ثقافات، تمثل أصولاً هي الأخرى»[1].

يبدي أبو زيد في هذا المجال ضرباً من المشاكسة الذي يظل مضمراً في معظم حواراته وسجالاته التي كثيراً ما تقف على أرض الخصم وبخاصة في كتابه «التفكير في زمن التكفير» وهو يدرك أن البحث عن «أصول» أخرى، على ما فيه من وجاهة علمية، فإنه يندرج في إطار ما يمكن تسميته ب «فقه النكاية السياسي» لأن «الأصول الأخرى» لا زالت غائمة وتندرج في إطار الترجيح والظن، والأهم أنه لا يمكن مضاهاة إنجازاتها بما أنجزه الإسلام، وهذا ما يمنح الخطاب الديني للجماعات الإسلامية بشتى صنوفها زخماً وقدرة على التحشيد والتمجيد، قدرة يفتقدها الخطاب الآخر المضاد المسكون بهاجس

---

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني: رؤية نقدية (بيروت، دار المنتخب العربي، 1992) ص7.

الغلبة ونفي الآخر تحت حجج عديدة والأهم سحب البساط من تحت قدميه؟.

ينهل أبو زيد رؤيته للخطاب الديني من خلفية أيديولوجية تقوم على التضاد، فهناك الأبيض والأسود، المتنور والمتخلف، العقلاني والخرافي، وبذلك يستعير معظم بواعث التعبير من الخطاب الذي ينتقده، إنها الرؤية التي لا تقبل التوسط فإما مع وإما ضد، وهذا ما يحيلنا بدوره إلى ما سمّاه ميشيل فوكو ب «طقس الخطاب «الذي يجعل منه أبو زيد طقس معركة، إنه يعتبر نفسه منذ البداية منخرطاً في معركة قديمة / جديدة «تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية، وتحاول قوى التقدم والعقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة أحياناً على أرضها»[1].

هذا هو ديدن معظم دعاة التنوير، الذين يجعلون من التنوير ضداً على الظلام وقواه الدينية، وهذا ما هو معلن في خطاب أبو زيد، إنه لا يتساءل لماذا انتكس التنوير؟[2] وهل انتكاسته ترتد حقاً إلى سيطرة قوى الإظلام والظلام كما ينعت الإسلاميون عادة من قبل الخطاب التنويري؟ أم أن انتكاسة التنوير ترتد إلى علة في المتنورين [3]. وجهة

(1) المصدر نفسه، ص9.

(2) هذا ما يتسائله جابر عصفور في كتابه هوامش على دفتر التنوير (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994) ص169 وما بعد.

(3) جلال أمين، حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارت الثقافة العربية المعاصرة، صص69 ـ 90 ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

نظر أبو زيد تقول علناً بأن انتكاسة التنوير ترتد إلى قوى الخرافة والأسطورة، التي حالت وتحول دون المتنورين وأهدافهم، ومن وجهة نظرنا أن هذا القول لا يستقيم والعقل اليقظ، هذا إذا لم نقل أنه من شيمة «العقل المستقيل» على حد تعبير محمد عابد الجابري، فقد فرض المتنورون العرب سياجاً دوغمائياً من حول خطابهم التنويري، سياجاً يحول دون كل نقد أو حفريات في خطاب التنوير، وظلَّ خطابهم مسيجاً بالأحكام الأيديولوجية والدوغمائية التي تعتمد التعميم والخطابة المضاعفة. وهذا القول لا يقوم على إنكار الدور الذي قامت به الجماعات الدينية ضداً على بعض الخطابات التنويرية أو تلك التي تدعي التنوير والتي ظلت مسيجة بالأيديولوجيا والشواغل السياسية الظرفية الجامحة، وتلك التي تنهض على قاعدة من «الحداثة المعطوبة» على حد تعبير برهان غليون، والتي لم تتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود فيما يتعلق بعلاقة الحداثة بالاستعمار، وظلت منحازة إلى الأيديولوجيا التي تلصق الحداثة بالاستعمار، لذلك ليس غريباً أن يتباكى عدد كبير من المثقفين العرب التنويريين، بعد احتلال بغداد 2003 من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا، على الدور التحديثي الذي لعبه الاستعمار، وراح البعض يتحدث عن تلك «القابلية للاستعمار» الذي دفعتنا إلى أعتاب النهضة[1].

لقد سبق للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد أن تساءل في كتابه

---

(1) في أعقاب احتلال بغداد كثر الحديث بين المثقفين العرب المصابين بلوثة ليبرالية عن أن الاستعمار هو الحقيقة الوحيدة في تاريخنا بعد أن خانت دولة ما بعد الاستقلال الميراث الوطني كما يكتبون؟.

«الثقافة والإمبريالية» عن الكيفية التي تعايش فيها جسد الثقافة الغربية مع الإمبريالية؟ هذا التعايش كان مرفوضاً من قبل أبناء الشعوب المغلوبة ومن قبل ما سمّاهم إدوارد سعيد ب «الأصلانيين» الذين توفروا على سرديات بديلة[1]، فقد رفض معظم أبناء العالم الثالث إن كان لا بد من هذا المصطلح الذي ساد ثم باد، ذلك الربط من قبل التنويريين بين الحداثة والاستعمار، بالأصح، ذلك المسكوت عنه من قبل التنويريين الذي يمهد للمصالحة بين الحداثة والاستعمار، وغير المسكوت عنه من قبل دعاة الخصوصية والخطاب الديني عموماً، وهذا «ما مكّن المقاومة الداخلية للحداثة الأوروبية في الوطن العربي من الشرعية والمصداقية لأنها برزت كمقاومة للتدخل الاستعماري والغزو الأجنبي وليس كمقاومة للجديد»[2] والجابري يرد هنا انتكاسة التنوير، إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، الوجه الذي قوامه الداخلي «القوة» و «المنافسة» وتطبيقه الخارجي «التوسع الاستعماري»[3] وهذا ما لم ينتبه إليه التنويريون ومنهم أبو زيد الذين يصرون على القول إن انتكاسة التنوير لا ترتد إلى عامل خارجي، بل إلى «قوى الخرافة والأسطورة» التي تشكل متن الإسلام السياسي.

أعود للقول، إن دراسة أبو زيد للخطاب الديني، والتي من

---

(1) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، نقله الى العربية كمال أبوديب (بيروت، دار الآداب، 1997) ص300 وما بعد.

(2) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص20.

(3) المصدر السابق، ص20.

المفترض أن تتحرى الدقة والموضوعية في قراءة هذا الخطاب، وهذا بعض جوانبها، إلا أنها في الحقيقة ظلت أسيرة السياق الذي يحكمها، وأقصد جو المعركة الذي يدفعنا إليه أبو زيد، لذلك ليس غريباً أن تتصدر أحكام القيمة الكثير من تحليلات خطاب أبو زيد، وأن تتوسطه لتحول بينه وبين إصدار المزيد من أحكام القيمة، التي تطال مجمل الخطاب الديني، معتدله بمتطرفه، يمينه بيساره، بداياته مع نهاياته، عجره مع بجره كما يقال عادة، إنه لا يؤخذ في الاعتبار التمييز القائم والسائد إعلامياً بين المعتدلين والمتطرفين داخل الخطاب الإسلامي، فالكل سواسية من وجهة نظره التي تحشر الجميع تحت سقف واحد، فمن وجهة نظره التي تأخذ طابع حكم قيمة سلبي وقاطع «أنه لا فارق بين النمطين، فالفارق ـ كما يقول ـ بينهما، فارق في الدرجة لا في النوع»[1] ويضيف في قول لا يمل من تكراره أن «الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشي وليس خلافاً أساسياً»[2] ويضيف «إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته» [3] و«أن الخلاف بين المعتدلين والمتطرفين، يكمن في تكفير الحاكم والمجتمع»[4] ويؤكد على أن هذا أيضاً «خلاف هامشي»[5].

لن ينفع القول الذي هو حقيقة، والذي يسنده الواقع والخطاب

---

(1) أبو زيد، الخطاب الديني، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص13.

(3) المصدر نفسه، ص15.

(4) المصدر نفسه، ص15.

(5) المصدر نفسه، ص13.

معاً، بأن ثمة سويات مختلفة جذرياً للخطاب الديني، فخطاب الإخوان المسلمين غير خطاب الجماعة الإسلامية، غير خطاب الجماعات التكفيرية، غير خطاب تنظيم القاعدة. وهذا ما يشهد به منتصر الزيات في «الجماعات الإسلامية: رؤية من الداخل»: أن أحد الأسباب التي قادت إلى افتراق الجماعة الإسلامية عن «الإخوان المسلمين» أن الإخوان كما يقول كرم زهدي أحد قياديها البارزين «لا يؤمنون بفكرة الحاكمية» وهذا تحول لا يلحظه أبو زيد الذي يرمي الجميع بتهمة واحدة[1]. أضف إلى ذلك أن خطاب «الجماعة الإسلامية» في عقد التسعينات من القرن المنصرم، غير خطابها بعد المراجعات النظرية التي قامت بها والتي سنعرض لها في فصل قادم، وهذا ما ينطبق على خطابات المفكرين الإسلاميين، فخطاب سيد قطب غير خطاب الشيخ راشد الغنوشي الذي ينهض على قاعدة من الديمقراطية وقبول الآخر. إن أبو زيد لا يأبه بذلك؟ إنه يأخذ الكل بجريرة البعض، ويقيس الكل على البعض عبر مسطرة أيديولوجية لا تقبل إلا بنفي الآخر، وهذا ما يفسر هذا الجمع الذي يلجأ إليها أبو زيد، والذي لا يمكن جمعه إلا على صعيد خطاب سياسي سلطوي ينهض بدوره على ديكتاتوريات فكرية تبدو واضحة على صعيد أبو زيد، وعلى سلطوية استبدادية على صعيد النظم العربية التي ما زالت لا تأخذ بتقويم أبو زيد.

إن أبو زيد الذي يرفع شعار الواقع أولاً، يرفض أن يحتكم إلى الواقع، لنقل، إلى واقع الممارسة السياسية للجماعات الدينية في

(1) منتصر الزيات، الجماعة الاسلامية: رؤية من الداخل، ص90.

مصر، الذي من شأنه أن يكشف عن مدى وجود خطاب معتدل آخر وآخر متطرف، بل يحتكم إلى بنية الخطاب الديني ليكتشف أن الإرهاب والتكفير والديكتاتورية عناصر أساسية في بنية الخطاب الديني. يقول: إن التكفير في الحقيقة، يمثل إلى جانب «الحاكمية» و «النص» عنصراً أساسياً في بنية الخطاب الديني بشقيه: المعتدل والمتطرف على السواء، غاية الأمر أنه واضح معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين»[1] وهو يعود بجذور التكفير الذي يلهب حماس الحركات التكفيرية إلى سيد قطب رحمه الله[2]. ولكنه سرعان ما يعود إلى التعميم بجعله التكفير بمثابة جرثومة أبدية تكمن داخل الخطاب الديني. يقول «إن التكفير ظل مبدئياً محايثاً للخطاب الديني المعاصر، يكمن حيناً، ويظهر حيناً آخر»[3].

و إذا كان التكفير هو جوهر الخطاب الديني كما يزعم أبو زيد في قياسه الكل على الجزء، فإن الدكتاتورية تظهر بمثابة نتيجة، لأن الخطاب الديني من وجه نظره، ومن خلال مفهوم «الحاكمية» يصب في تأبيد الدكتاتورية؟.

إن أبو زيد يتجاهل واقع العقود الأخيرة من القرن المنصرم، عندما تصدت الحركات الإسلامية لأعتى الأنظمة الدكتاتورية في المنطقة العربية، لكنه ينحو بوجهه عن ذلك، ليخيفنا عبر خطاب يقوم على الظن بأن الأمر لا يزيد عن كونه صراع دكتاتوريات، الأولى معلنة

---

(1) أبو زيد، المصدر السابق، صص16-17.
(2) المصدر نفسه، ص17.
(3) المصدر نفسه، 17.

والثانية متخفية، وقد يختار كما فعل الكثير من المثقفين الليبراليين الوقوف إلى جانب الأولى ضد الثانية، وهذا للأسف ما مارسه الكثير من المثقفين، وهذا ما يفسر هذا الخطاب التحريضي الذي يتمفصل مع الكثير من التحليلات التي يسوقها المثقفون العرب وهذا ما لاحظناه في الفصل الأول، وهي تحليلات تقوم على نفي الآخر وإقصاءه. إنها ثقافة إقصاء لما نتخلص منها بعد. فالإسلاميون عموماً تكفيريون ورجعيون ولا فائدة منهم إلا بإقصائهم، بهذا يكشف التنويري العربي عن انحيازه المسبق وعن شعاراته الجوفاء التي تحيلنا إلى نتيجة أن هناك ديمقراطية لم يمل المثقف من رفعها كشعار ولكن بدون ديمقراطيين.

آليات الخطاب الديني

كما أسلفت، فإذا كان أبو زيد لا يميز بين الخطاب الديني المعتدل والآخر المتطرف، سوى أن الأول يعمل بمبدأ التقية في حين أن الثاني يجهر بملفوظه، أي بما عنده، فإنه في تحليله لآليات الخطاب الديني يجمع بين نمطي الخطاب «المعتدل منه» و«المتطرف»، وهذا ما يدفعه مراراً إلى جمع ما لا يمكن جمعه، خطاب سيد قطب المتحزب مع خطابات فهمي هويدي المستقل، المتحزبين من الإسلاميين مع المستقلين، وهذا لا يستقيم كما أسلفت إلا بالاعتماد على ما سمّاها إدوارد سعيد ذات مرة ب «الخردة الأيديولوجية»[1] التي تسوق أمامها اتهامات أكثر منها تحاليل.

---

(1) ادوارد سعيد، آمل أن يصغي إليّ أحد، لوموند ديبلوماتيك، آب/أغسطس، 2005.

من وجهة نظر أبو زيد، أن هناك خمس آليات يمكن رصدها لدى معاينة الخطاب الديني، مع أن الواجب يقتضي الاعتراف كما يقول أنها لا تستوعب كل آليات الخطاب الديني. وهذه الآليات هي :

أولاً ـ التوحيد بين «الفكر» و «الدين» وإلغاء المسافة بين «الذات» و «الموضوع» وهذا ما يجعل من الخطاب الديني خطاب نقائض يجمع بين الفكرة ونقيضها، وهذا ما يفسر أيضاً عدم تسليمه بالنتائج المنطقية للكثير من أفكاره، المحروسة جيداً من قبل الكهنوت الديني الذي يجري الاحتكام إليه دائماً في فهم النص المقدس والإسلام معاً[1].

ثانياً ـ تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية. فمن وجهة نظر أبو زيد إن رد أمور إلى علة أولى، يقوم على إجلال الله في الواقع العيني المباشر وعلى نفي الإنسان، كما يتم إلغاء «القوانين» الطبيعية والاجتماعية السببية في الطبيعة والعالم لحساب «جبرية» شاملة، تمثل غطاءً أيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع»[2] من هنا النتيجة التي يصل إليها، ففي مجتمع يقوم على نفي الإنسان اعتماداً على العلة الأولى والمبدأ الأول، فإن الخطاب الديني لا ينهض على قاعدة من الوعي بل من التشويش الأيديولوجي، الذي يراد له الحفاظ على المسكوت عنه، وإبقاء اللا مفكر فيه على الهامش.

---

(1) أبو زيد، المصدر السابق، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص25.

ثالثاً ـ الاعتماد على سلطة «السلف» أو «التراث» بعد تحويل النصوص لتراثية و هي نصوص ثانوية إل نصوص أولية[1].

رابعاً ـ «اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي» ورفض أي خلاف فكري إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول[2].

خامساً ـ إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البقاء على الماضي يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة العباسية مع عصر الخلافة التركية العثمانية[3].

في رأيي، أن مفاتيح أبو زيد في مقاربته لآليات الخطاب الديني، هي عموميات تستند في قاعها على أحكام قيمة سلبية وعلى «خردة أيديولوجية»، والأهم من كل ذلك أنها قابلة لأن تنطبق على الكثير من الخطابات بما فيها خطاب التنوير وخطابات التقدم الذي لا يزال ينهل مرجعيته من فلسفة عصر التنوير في موقفها من الدين، بهذا يمكن القول إن هذا الخطاب التنويري هو خطاب سلفي مائة بالمائة، وهذا ما بينه محمد عابد الجابري في قراءته التشخيصية للخطاب العربي المعاصر، حيث أثبت أن هذا الخطاب بشقيه القديم منه والمعاصر هو خطاب سلفي محكوم بإرادة السلف[4]، من هنا يمكن القول إن أبو

(1) المصدر نفسه، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص32.

(3) المصدر نفسه، ص37.

(4) هذا ما ذهب إليه محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، 1985) .

زيد لا يهدف إلى إقناعنا، بل إلى ضرب من التشويش الأيديولوجي الذي لا يستهدف بدوره الوعي بل التحزب وهذه هي شيمة الخطاب العربي المعاصر، الذي ما انفك عن توليد المزيد من «الميليشيات الفكرية» بعدتها الجاهزة وأسلحتها المفلولة ومناظيرها النظرية التي تحتاج إلى تغيير. وسوف آتي بمثال آخر، يقول أبو زيد إن الخطاب الديني الذي هو خطاب سلفي وهذا صحيح للوهلة الأولى، ولكن كيف نفسر خروج سيد قطب رحمه الله على سلطة السلف الصالح، وإتيانه بأمور في تفسيره للآيات القرآنية الكريمة بما لم يأته أحد من قبله، وكيف نفسر هذا الخروج من قبل التيارات الراديكالية الإسلامية على مفهوم الجهاد كما تفهمه المؤسسة الإسلامية التقليدية؟ وكيف نفسر كثرة الخلافات الفكرية داخل الجماعات الإسلامية؟، مع أن أبو زيد يرى أن اليقين الذهني والحسم الفكري «القطعي» داخل بنية الخطاب الديني لا يقبل بأي خلاف فكري، وهذا يعني أن بنية الخطاب الديني ليست جامدة كما يقنعنا أبو زيد، بل تملك قدرة على الحراك وفي جميع الاتجاهات، وهذا ما يفسر المراجعات العديدة داخل الخطاب الديني والتي لا يلمح لها أبو زيد أثراً.

في رأيي، أن أبو زيد يتركنا في حيرة، فهل هذه الآليات التي يسوقها تنطبق فقط على الخطاب الديني في مجمله وهذا مستحيل، أم أنها تنطبق على خطاب بعينه وخطابات عديدة للفكر العربي المعاصر. ما أظنه أن هذه الآليات تنطبق على الكثير من الخطابات وعلى عموم الخطاب العربي المعاصر، وبالتالي من الممكن تثمينها كقاعدة في تحليل الخطاب العربي المعاصر، تتكامل مع التحليلات الأخرى،

وبذلك تصلح لأن تكون لبنة إلى جانب لبنات أخرى يراد لها تأسيس خطاب نقدي عقلاني.

المفاجأة، أن أبو زيد الذي يسوق الخطاب الديني في مجمله أمامه، ليحاكمه، وأقول يحاكمه، لأن قراءته أيديولوجية وليست تشخيصية تبحث عن نقاط قوة وضعف هذا الخطاب، إنه يركز فقط على ضعف الخطاب للقول بإنه متهافت وهي المفردة التي تحضر كثيراً في القراءات الأيديولوجية ومنها قراءة نصر حامد أبو زيد. وأعود للمفاجأة، فإن أبو زيد الذي يسوق أمامه مجمل الخطاب الديني، يخص سيد قطب بمكانة خاصة، ولا عجب، فسيد قطب هو المنتج الأيديولوجي لتيار الإخوان المسلمين والكثير من الحركات الإسلامية، ولكنه في تحليله للخطاب القطبي، يقف أبو زيد عند التهمة الشائعة المضمرة باتهام، فسيد قطب لا يزيد عن كونه شارحاً للمودودي، فهو يعيد إنتاجه في الواقع العربي[1] بصورة أدق، في واقع يجهله، خاصة إذا ما أخذنا بالرثاية السائدة في نسق بعض التحليلات من أن سيد قطب هو هندي الأصل كما مر معنا في الفصل السابق في حديث محمد حافظ ذياب عن «مهاجر من موشا» أي عن سيد قطب، مثله في ذلك مثل أبو الأعلى المودودي، وبالتالي فالإثنان ينتميان إلى المدرسة الإسلامية الهندية (الديوبندية) وهذا ما يفسر التشدد في الخطاب الإسلامي (كون الإثنان سيد قطب والمودودي) لا يعرفان الإسلام جيداً، إسلام الرحمة لا التشدد، إسلام العرب لا العجم،

---

(1) أبو زيد، المصدر السابق، ص45.

وبالتالي تحميل التشدد إلى الإسلام الأعجمي لأن الإسلام العربي منه براء؟.

و نعود للقول، إذا كان أبو الأعلى المودودي هو مرجع سيد قطب في الكثير من أفكاره، فإن مفهوم الحاكمية عند سيد قطب، يعود بدوره إلى أبي الأعلى المودودي، وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن مفهوم الحاكمية كما مر معنا، يقوم على تكفير المجتمع كما يقول أبو زيد، فإن منهج التكفير الذي يروج له خوارج هذا الزمان، يمتح رؤيته من إسلام أعجمي كما يقودنا هذا النوع من التحليل.

بين الإسلام الأعجمي والعقلية التآمرية:

في الميثولوجيا القديمة، ثمة قادم من البعيد والغامض والمجهول، قادم يحظى بجميع مواصفات الكائن الميثولوجي، ولكن القابل للتضحية به قرباناً على وحدة الجماعة المستعادة بعد ذبح هذا القادم، أو نفيه وتشريده. هكذا تتصرف الجماعة السياسية التي مزقها وصول هذا القادم، فتستعيد بذلك وحدتها وانغلاقها السابق على الاجتماع البشري المديني، وفي رأيي أن هذا هو سلوك الجماعات اليسارية في مصر وغيرها والرافضة لكل ما هو غريب من شأنه أن يهدد إجماعها القائم على الوهم، وهذا ما يفعله كثيرون ومنهم أبو زيد، فلا سبيل للخلاص من مفهوم الحاكمية ومن الحضور الكبير للشهيد سيد قطب إلا بواحد من سبيلين، أو بالاثنين معاً، إما بتصفيته وهذا ما حدث عند إعدامه، أو برده فكرياً إلى أصوله البعيدة والغامضة والمجهولة، بالقول إنه هندي ويندرج في رؤية هندية للإسلام أسسها أبو الأعلى المودودي، وتمتد لاحقاً إلى جماعة طالبان. أو أنه يندرج

في إطار مؤامرة يحسن اليسار العربي جيداً الغزل على منوالها يراد لها تخريب الإسلام النقي والمسالم الذي لم يعرف العنف إلا مع مجيء مفهوم الحاكمية، أضف الى ذلك غمز بعض الباحثين من أن ذهاب سيد قطب الى الولايات المتحدة الأميركية كان وليد تخطيط أمريكي خفي، بعيد عن سيد قطب نفسه بداهة»[1].

كان شعار «الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً» الذي يرفعه أبو زيد، يمكن أن يكون مدخلاً إلى فهم الواقع السياسي في مصر، وبالتالي فهم عنف وإرهاب الدولة الذي صادر كل أشكال الحياة السياسية في مصر، كذلك العنف اللاحق والمضاد للجماعات الإسلامية، ولكن خطاب أبو زيد ظلّ محكوماً بتحاليل سائدة في صفوف المتياسرين العرب على حد تعبير محمد عابد الجابري، تحليلات حجبت الواقع لصالح الأيديولوجيا اليسراوية المتخشبة التي ما ملَّت على مدى عقود من عرض بضاعتها المغشوشة.

في الحقيقة، فإن العقلية التآمرية تغري دائماً بالاشتباك معها في حالة خمول العقل النقدي، وبالتالي الوقوع في أسر النقد الشائع والسائد، وهذا ما يفعله أبو زيد، فثمة اعتقاد سائد وموضوع خلاف، من أن الرئيس المصري أنور السادات قام بإخراج الجماعات الإسلامية من السجن في إطار مؤامرة لتصفية اليسار من الناصريين والشيوعيين تحديداً. يقول أبو زيد بعد تحليل سريع وشبه دقيق لشخصية «الرئيس

---

(1) محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، ص68 نقلا عن الطاهر أحمد مكي في دراسته «سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر» مجلة الهلال، 1986.

المؤمن» باعتباره التجسيد الحقيقي لفكرة الحاكمية التي جاء بها سيد قطب. يقول: إن التعارض بين نظام السبعينات وبين الخطاب الديني وممثليه لم يتكشف إلا في النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتأييد الذي شملهم به النظام في بدايته كان دعماً مشروطاً بتأييده ومحاربة خصومه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن. وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومي للجماعات الإسلامية بممارسة نشاطها، بل وتمويلها مادياً وتدريبياً، في الجامعات وخارجها كان مقصوداً به تحجيم نشاط القوى السياسية الأخرى، الناصرين والشيوعيين تحديداً، التي كانت تمثل خطراً على توجيهات النظام، وحين وصل الصدام إلى منطقة اللا عودة وقع الانفجار الكبير في السادس من أكتوبر»[1].

من وجهة نظر منتصر الزيات في كتابه «الجماعة الإسلامية: رؤية من الداخل» أن ما جرى بين السادات والتيار الإسلامي، لم يكن صفقة بالمعنى السياسي التآمري أجراها رجال السادات مع التيار الإسلامي، وإنما «تفاهم غير مباشر»[2] في دعم الجماعات الدينية ثم الإسلامية وتسهيل الأجواء لها حتى تتمكن من التخلص من آثار اليسار بالجامعات[3].

في رأيي، أن الزيات يسوق أمامه اقراراً خجولاً هو من قبيل المسكوت عنه داخل خطاب الجماعات الإسلامية، فالتعاون كان حقيقة، وكان بمثابة التقاء مصالح للقضاء على اليسار الذي أعلن وفاته

---

(1) أبو زيد، المصدر السابق، صص53-54.
(2) منتصر الزيات، الجماعة الإسلامية، ص65.
(3) المصدر نفسه، ص66.

حينذاك، ولكن الأمر الذي أريد الوصول إليه، هو أن تاريخ النخب المثقفة والسياسية ممثلة بأحزاب اليسار العربي، كان تاريخ «تفاهمات غير مباشرة» والتقاء مصالح بين الحكومة أو الحزب الحاكم في تصفية الخصوم السياسيين، وهذه حقيقة تاريخية يهملها أبو زيد الذي يجعل من اليسار المصري عموماً أضحيته على مذبح المؤامرة التي قادها السادات، فالمطلوب من العقل اليقظ، هو التنبه إلى كل ذلك والخروج من متاهات السلطة الحاكمة وتحالفاتها الآنية والتي كثيراً ما دفع المتحالفون معها إثماناً باهظة.

في الرهان على قراءة جديدة للنص القرآني تمهد لسحب البساط من تحت أقدام الإسلاميين؟

كان عقد الثمانينات من القرن المنصرم، قد شهد فورة في الدراسات الحديثة التي طالت التراث والمعاصرة، التراث والحداثة، وعقدت في هذا السياق ندوات كبيرة، وصدرت دوريات وكتب تعالج وعبر أكثر من منظور مختلف إشكالية التراث والمعاصرة، والتي بدت رازحة تحت وطأة ما يسميها ميشيل فوكو ب «إرادة الأيديولوجيا» التي نحّت جانباً إرادة المعرفة لصالح المواقف المجتزأة والمؤدلجة في قراءة التراث.

في سياق هذا الاهتمام بالتراث، شهد عقد التسعينات تطوراً جديداً في سياق دراسة النص الإسلامي، وأقصد النص القرآني الكريم، وذلك عبر مقاربة منهجية بين الاجتهادات الحديثة الوافدة من حقل اللسانيات الحديثة وبين الدراسات القرآنية، ومقاربات أخرى ما انفكت عن الزعم بحداثويتها في قراءتها للنص القرآني وكذلك النص

الحديثي بحسب تعبير طيب تيزيني والمقصود الحديث النبوي الكريم، والتي سعت إلى مناوشة جديدة للنص، تنطلق من الهامش إلى المتن، ومن اللا مفكر فيه إلى حيز المفكر فيه.

في هذا السياق، سياق الرهان على قراءة جديدة للنص القرآني، بقيت محكومة بهاجس سياسي، أي بهدف سحب البساط من تحت أقدام الحركات الإسلامية التي تحتكر هذا التفسير والتأويل، سوف أقف عند قراءتين، الأولى عند مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، والثانية عند طيب تيزيني في قراءته لما يسميه ب «النص القرآني» واللتان تهتديان بالمنهج المادي الجدلي التاريخي، لأبين من خلالهما كيف أن القراءة المحكومة بهاجس سياسي لا تقود إلا الى الأنفاق الضيقة المحكومة بها؟.

النص، السلطة، الحقيقة:

تتمحور اجتهادات نصر حامد أبو زيد حول نقطتين مركزيتين، الأولى: ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الحديثة المعاصرة، والثانية: وتتمثل في سعيه إلى إذكاء وعي علمي بالتراث، يشدد عليه أبو زيد مراراً، خاصة وأن العنوان الفرعي في كتابه الموسوم ب «الخطاب الديني» هو «نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية»[1] وهذا ما يؤكده أبو زيد في تقديمه لكتابه «مفهوم النص» الذي أحدث ضجة في حينه، بقوله: إن البحث عن مفهوم النص ليس

---

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني (بيروت، دار المنتخب العربي، 1992).

مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك هو بحث عن «البعد المفقود في هذا التراث»[1] البعد الذي من شأنه أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بالتراث، ويضيف في مكان آخر بقوله: إن الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم النص - هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي نتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا»[2]

يبني الدكتور أبو زيد آمالاً كبيرة على هذا الوعي العلمي بالتراث، ولكنها آمالاً ذات طابع أيديولوجي وسحري، تدّعي إعادة صياغة التراث بما يناسب العصر لتعمل فيه معاول الهدم والحذف. يقول: إننا لا نستطيع أن نتقبل التراث كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونحددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غنى عنه إن كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، وهو التجديد الذي يجمع الأصالة بالمعاصرة»[3]. هدف مشروع، من حيث المبدأ، لكنه عملياً يتموقع كما أسلفت ضمن خطابات المعاصرة العديدة حول التراث، لا بل أن الذي يعود إلى هذه الخطابات سيجد تطابقاً مدهشاً في نزعتها الخطابية والإنشائية والأيديولوجية بينها وبين خطاب أبو زيد الذي ينتظم معها، ولا بأس أن نذكر هنا، فقد وصف غالي شكري كتابه الموسوم

---

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990) ص10.

(2) المصدر نفسه، ص10.

(3) المصدر نفسه، ص16.

بـ«التراث والثورة» بأنه كتاب مقاتل في جبهة مشتعلة بالنيران من كل جانب، وأنه يتخذ مكاناً بالغ التحديد في الصراع اللاهب وأنه مؤسس على الدعامة الفكرية الراسخة الماركسية» وسجل حسين مروة الكلام نفسه عندما ذهب إلى القول بأن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، وكذلك فعل مهدي عامل وطيب تيزيني وآخرون لا مجال لذكرهم الآن والنتيجة أن معظم هذه القراءات آلت إلى أنفاق مسدودة[1].

الهدف المشروع هذا، يبحث عن مشروعيته من داخل الخطاب السياسي، فما يهدف إليه أبو زيد من إذكاء الوعي العلمي بالتراث هو سحب البساط والتعبير له من تحت أقدام التيار الراديكالي الإسلامي الذي يخافه أبو زيد[2]، ولذلك أسلفنا القول إن الخطاب السياسي هو الحاضر الغائب في خطاب أبو زيد، وهذا ما يدفعنا إلى إثارة تساؤلين إثنين. الأول: هل المقاربة المنهجية التي قدمها أبو زيد لربط الدراسات القرآنية بالدراسة الحديثة المعاصرة، محكومة بإرادة سياسية وأيديولوجية، خاصة وأننا نرى بوضوح وجود الإرادة السياسية، والثاني: هل الإرادة السياسية في هذا الخطاب تصدر عن وعي سياسي يقبل الآخر والمختلف، أم أن الآخر منفي ومطرود ومحكوم عليه بالجهل والتجهيل؟[3].

---

(1) أنظر كتابنا «أزمة الخطاب التقدمي العربي» (بيروت، دار المنتخب العربي، 1995) الفصل الثالث.

(2) أبو زيد، مفهوم النص، ص17.

(3) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير (القاهرة، دار سينا، 1995).

النص القرآني وآفاق القراءة:

في تفسيره للآية القرآنية ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾ [سورة يس:69]، يقول ابن كثير: «يقول الله عز وجل مخبراً عن نبيه محمد ﷺ أنه ما علمه الشعر ﴿وما ينبغي له﴾ أي ما هو في طبعه فلا يحسنه ولا يحبه ولا تقتضيه جبلته، ولهذا ورد أنه ﷺ كان لا يحفظ بيتاً على وزن منتظم بل إن أنشده زحفه أو لم يتمه. وقال أبو زرعة الرازي: حدثنا إسماعيل بن مجالد عن أبيه عن الشعبي أنه قال: ما ولد عبد المطلب ذكراً أو أنثى إلا يقول الشعر إلا رسول الله ﷺ. وقال سعيد بن عروة بن قتادة: قيل لعائشة رضي الله عنها: هل أن رسول ﷺ يتمثل بشيء من الشعر؟ قالت رضي الله عنها: كان أبغض الحديث إليه، غير أنه ﷺ كان يتمثل ببيت أخي بني قيس، فيجعل أوله آخره، وآخره أوله، فقال أبو بكر رضي الله عنه، ليس هذا هكذا يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ (إني والله ما أنا بشاعر وما ينبغي لي)[1].

من وجهة نظرنا، إن الآية الكريمة والتفسير الذي يدور من حولها بالشرح والتأويل يخطان لنا وثيقة هامة تصلح لأن تكون بمثابة مدخلٍ إلى تلك المقاربة المنهجية بين النص القرآني والعلوم المعاصرة، وذلك بعيداً عن الميكانيكية التي قادنا أبو زيد إليها في بحثه عن جدلية العلاقة بين النص والواقع، بين النص القرآني

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المجلد الثالث (بيروت، دار المفيد، 1983) صص538-539.

والقراءات المعاصرة. فمن وجهة نظرنا التي سنعززها اعتماداً على مرجعيات حديثة في دراسة النصوص أن القرآن ليس شعراً ولا نثراً ولا سجع كهان ولا مجرد نص هام كما يرى أبو زيد، لكنني قبل ذلك سوف أدلف إلى مفهوم النص عند أبو زيد..

مراراً يؤكد أبو زيد على أن (القرآن نص لغوي) و (القرآن نصاً محورياً) و (الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص)[1] وأنه يجب دراسة القرآن باعتباره نصاً لغوياً، وأنه يجب التأكيد على تلك العلاقة الجدلية بين النص والواقع والتي تمثل مفتاحاً لفهم النص القرآني، وبين النص والثقافة كمدخل لفهم النص في ضوء النصوص الأخرى، الشعرية بالأخص نظراً لعلاقة التماثل التي يراها أبو زيد قائمة بين النص القرآني، حسب مصطلحه وبين النصوص الشعرية. والسؤال هو هل القرآن نص أدبي يمكن أن نطبق عليه منهج التحليل اللساني، لنصل إلى النتائج التي قادنا إليها أبو زيد من أن النص القرآني هو نص ممتاز في معرض تفريقه بين النصوص الممتازة والنصوص الرديئة، وأنه انعكاس على المستوى الممتاز لعلاقة جدلية تربط النص بالواقع وبالثقافة، وأنه لا داعي للنفور الذي يبديه بعض المعاصرين من إطلاق كلمة نص على القرآن[2].

ثمة قضية أود أن ألفت نظر القارئ إليها وتتعلق بفهم أبو زيد للنص، فعلى طول المسافة الزمنية من (الخطاب الديني) إلى (مفهوم

(1) أبو زيد، مفهوم النص، ص9.
(2) المصدر نفسه، ص18.

النص) إلى (النص، السلطة، الحقيقة) ظل أبو زيد وباستمرار يعاود شرحه لمفهوم النص، وقد تساءل في كتابه الأخير (لماذا مفهوم النص)[1] وعبر هذا راح أبو زيد يسعى إلى «بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب التعتيم» ولكن وكما يبدو فقد ظل القلق يساور أبو زيد ويدفعه في كل مرة ومن جديد إلى شرح مفهوم النص، فلماذا هذا كله؟ ألا يشير هذا إلى المسكوت عنه وهو أن أبو زيد لم يهتد إلى سر النص، وبالأخص القرآن الكريم، كما لم يهتد إلى ذلك من قبله عميد الأدب العربي طه حسين الذي كان يقول عن القرآن «إن ليس شعراً ولا نثراً إنه قرآن» ولا أدونيس في كتابه الجديد، (النص القرآني وآفاق الكتابة) بالرغم من أنه يجعل منه أفقاً بدل من أن يكون نفقاً وذلك عندما يحلق فوق الأسوار العالية للسور القرآنية[2].

من وجهة نظرنا واعتماداً على الأبحاث الحديثة في مجال علم الإناسة، التي طالت النصوص الكبرى المقدسة أن القرآن نص مقدس وأنه ليس نصاً أدبياً يماثل النصوص الشعرية باعتبار الشعر ديوان العرب، إنه أكثر من نص، على تعبير ستروس. إن القرآن ينتمي إلى الكلام، ومن هنا الخطأ الذي مارسه أبو زيد في تأكيده على أن القرآن نص لغوي وما ينطبق على اللغة ينطبق عليه، وهذا هو الخطأ، فاللغة وحسب مناهج التحليل اللساني تتكون من مجموعة من الوحدات المكونة لها أو الوحدات التكوينية التي تدخل في بنية اللغة وتعني بها

(1) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995) ص149.

(2) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة (بيروت، دار الآداب، 1993).

الوحدات الصوتية والوحدات الصرفية والوحدات الدلالية. ومن وجهة نظر ستروس أن النصوص المقدسة الكبرى والتي هي أكثر من نص، وكما مر معنا، لها وحداتها الخاصة والتي تقع من الوحدات الدلالية على نحو ما تقع هذه الوحدات نفسها من الوحدات الصرفية، وهذه من الوحدات الصوتية، وإنما يختلف كل شكل من هذه الأشكال عن الشكل الذي يسبقه بكونه على درجة أرفع من التعقيد وقد أطلق عليها ستروس اسم الوحدات التكوينية السمينة، وهذه الوحدات هي التي تجعل من لغة هذه النصوص المقدسة لغة مفارقة. وقد شبه ستروس لغة هذه النصوص الميثولوجية بالطائرة التي تتحرك على مدرج اللغة إلى اللحظة التي يتوصل فيها المعنى إلى الإقلاع[1] وعندها ستعبّر هذه النصوص عن حقائق أبدية تطال الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو شأن القرآن الكريم الذي ينفتح، وعبر حقله الدلالي، على حقائق كونية وإنسانية تطال بدء الخليقة والمعاد وهذه هي ميزة النصوص المقدسة الكبرى كما يرى مرسيا إلياد[2]. من هنا نستطيع أن نفهم لماذا كانت لغة القرآن في مستوى أعلى بكثير من اللغة العادية أو الشعرية وأنها أبعد ما تكون عن كونها انعكاساً لواقع أو على أنها ثمرة لتفاعل جدلي بين اللغة والواقع، كما يحلو للدكتور أبو زيد الركض وراء هذا الصنم الفكري، ونفهم لماذا كان الرسول لا يقول الشعر إلا

(1) كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995) ص228 وما بعد.

(2) مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، دار قابس، 1994) ص5.

بعد زحفه في إطار تأكيده على أن لغة القرآن غير لغة الشعر وبعكس ما يظن أبو زيد الذي يساوي بين لغة الشعر ولغة القرآن ليرد الصراع بينهما في النهاية إلى صراع أيديولوجي، فالاختلاف يقع من وجهة نظرنا، في العمق وهذا ما اهتدى إليه الباقلاني والنظّام الذي ربط إعجاز القرآن بأخباره عن الماضي وتنبؤه بالمستقبل وهو نفس الخيط الذي سيهتدي إليه ستروس في إطار دراسته للأنساق الميثولوجية عندما يقول: «إن كنه النص المقدس لا يكمن لا في أسلوب صياغته ولا في نمط سرده ولا في تركيبه النحوي، بل في التاريخ / الحكاية الذي يرويه»[1] ويضيف ستروس بقوله: «النص المقدس كلام، لكنه كلام يشتغل على صعيد شديد الارتفاع بحيث يتوصل المعنى فيه إلى الإقلاع»[2].

إن تأكيدنا على أن النص القرآني هو نص ذو بنية مفارقة والذي نشارك فيه باحثين آخرين، يدفعنا إلى أن نقطع مع اجتهادات أبو زيد، الذي نقف إلى جانبه في محنته، وليس على صعيد اجتهاداته في مفهوم النص والتي يستقيها من مرجعيات لغوية لا تصلح لدراسات النصوص المقدسة الكبرى.

الأيديولوجي والسياسي في خطاب أبو زيد:

إن اللازمة اللغوية التي يكررها أبو زيد في بداية كل فصل من فصول كتابه الموسوم بـ (مفهوم النص) ويختتم بها الفصل والتي تقول

---

(1) ستروس، المصدر نفسه، ص230.

(2) المصدر نفسه، ص230.

إن النص القرآني ثمرة لتفاعل جدلي بين النص والواقع، تفضح الخلفية المرجعية للباحث، وتثبت بالمقابل هيمنة قَبْليات المعرفة وغياب كل شروط وإمكانيات انبعاث الفكر. إن اتكاء أبو زيد على الدراسات الألسنية عند جاكبسون وسوسير مع إعادة توظيفها لصالح ماركسوية هرمة وشائخة تظهر بصورة مضمرة في خطاب أبو زيد مرة، وعلنية مرات عديدة، عندما يتحدث عن جدلية العلاقة بين النص والواقع التي هي بمثابة صنم فكري لمّا يمل الفكر العربي المعاصر من عبادته. وهذا ما قاده إلى الابتعاد عن المفاهيم الحديثة وأقصد المنظومات الجمالية في عصر ما بعد الحداثة تحت وطأة إرادة الأيديولوجيا ببعدها السياسي المكشوف الحاضر بكل عريه في خطاب أبو زيد، خاصة وأن أبو زيد مهتم بسحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية. والذي يأخذ هنا صيغة إقصاء البعد الميتافيزيقي عن النص القرآني من خلال القول بأنه انعكاس لواقع وهذا ما يدفع طيب تيزيني كما سنرى لاحقا إلى اقتفاء أثره. فالمنظومات الجمالية التي يرتكز إليها النقد الحديث، لم تعد تهتم كثيراً بمقارعة الحجة بالحجة، ولا بالمساجلات اللفظية التي تطغى على ما يسميه الجابري ب «مثقفو المقابسات»[1] ولا بالعقلية التآمرية التي تختفي أحياناً وتعاود الظهور في أحيان أخرى في خطاب أبو زيد عندما يحاجج الحركات الإسلامية، فالنقد الحديث وقراءة ما لم يقرأ بعد في النص، هو بحث في الإمكان، قراءة هاجسها الخلق والتجديد، وهدفها الكشف عن

(1) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996) ص54.

المستور والمخبوء والمسكوت عنه، أضف إلى ذلك، أن النقد الحديث لا يرى النص انعكاساً لواقع، بل هو يقرأ وقائعية النص ليستدل منها على الواقع، فالنص له وقائعيته، ووقعه وهو ليس مجرد انعكاس لواقع كما تتحدث المقولات ذات الجذر الماركسي التي يأخذ بها أبو زيد[1].

إن القراءة الأيديولوجية في خطاب أبو زيد هي التي تدفعه للخفة والتهور، على حد تعبير علي حرب وذلك عندما يقول أن النص منتج ثقافي[2]، والذي يفضح المنهجية الواقعية وأزمتها على صعيد الخطاب العربي المعاصر، كما سنلاحظ لاحقاً في قراءة الطيب تيزيني للإسلام المحمدي الباكر. والتي قادتنا هي وغيرها إلى آفاق مسدودة لا هدف لها إلا إثبات موت الميتافيزيقيات الكبرى والذي هو بمثابة علامة فارقة لنزعة وضعية في قراءة التاريخ سادت في عصر الأنوار، حيث انتقلت نسختها المشوهة إلى الضفة الجنوبية للمتوسط، فتلقفها اليسار العربي الذي يرددها بمناسبة وفي غير مناسبة.

من وجهة نظر فوكو في «إرادة المعرفة» إن السلطة تمارس من نقاط لا تحصى، بحيث يمكن القول أن كل تجربة في مجال الكتابة هي مجال لنشوء سلطة يمارسها الكاتب على القراء وسلطة أبو زيد في سياق الضجة الإعلامية التي أثيرت من حوله، ووصلت أصداؤها للقاصي والداني، باتت وكأنها عصية على النقد، فالرجل تقدمي

(1) علي حرب، نقد النص (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993) صص199-220.

(2) المصدر نفسه، ص208.

وعلماني وعقلاني وتنويري ويستند في اجتهاداته إلى القراءات المعاصرة التي تغيب عند من يسميه ب (أهل الخرافة والأسطورة). من هنا فإن محاورته سوف تثير ما أسماهم علي حرب ب (شرطة العقائد) وسوف تظهر على أنها خيانة لقيم التنوير والتأصيل العقلاني والإبداع والحرية التي ينادي بها المتنورون العرب الذين هم ضحايا أفكارهم المؤدلجة في النهاية والذين تحولوا إلى باعة أوهام، على حد تعبير علي حرب أيضاً وريجيس دوبريه[1].

إن الوعي العلمي بالتراث يتحول عند أبو زيد إلى رقية، إلى تميمة، إلى أيقونة، يرددها باستمرار في وجه الجوقة الفاسدة، على حد تعبيره، والتي تضم الإسلاميين في جميع مستوياتهم، ومن وجهة نظرنا أن الوعي العلمي بالتراث عند الباحث، لا يزيد عن كونه وعياً أيديولوجياً أو تجديداً ومبايعة أيديولوجية لأيديولوجيا مضت وانقضت.

إن الوعي العلمي بالتراث عند أبو زيد يظل محمولاً على المتن من خطاب سياسي عربي معاصر يتميز بالقصور المنهجي والمباشرة، لا بل إني أرى أن هذا الخطاب غير مؤسس على الحوار، بل هو مؤسس على السكوت وعلى التواطؤ المنهجي بين تيار عريض يمتد من فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم إلى نصر حامد أبو زيد وغيرهم ويتحدد بالمقابل مع تيار آخر يتهمه أبو زيد بالظلامية والتهور وسيادة النزعة الخرافية والأسطورية، ويمتد من الشيخ الغزالي إلى عادل حسين وفهمي هويدي وغيرهم. والواقع الثقافي العربي يشي بهذه الشللية التي

---

(1) المصدر نفسه، ص218.

تهدد الفكر العربي في عقر داره وتضحي بإرادة المعرفة على مذبح الأيديولوجيا المتخشبة.

الأصنام النظرية في فكرنا المعاصر:في نقد المنهج عند طيب تيزيني

في إطار رؤية جديدة للتراث كما يصفها الطيب تيزيني، تطاله من بواكيره الأولى وحتى اللحظة المعاصرة، خصص التيزيني الجزأين الرابع والخامس من مشروعه الكبير لقراءة التراث الإسلامي، وذلك بعد أن قام بالجزء الثاني بدراسة «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى «ليستنتج منه أن الفكر العربي في بواكيره الأولى هو فكر أسطوري[1]، ثم انتقل بعد ذلك إلى الجزء الثالث إلى دراسة التراث اليهودي -المسيحي كما يعبر عنه الكتاب المقدس، ليستنتج بعد دراسة معنونة وطويلة «من يهوه إلى الله» إلى أن الدين اليهودي -المسيحي هو لعبة كبار الكهنة[2].

أعود للقول، إنه في الجزأين الرابع والخامس، اتجه إلى دراسة التراث العربي الإسلامي، وقد خصص الجزء الرابع لدراسة ما سمّاه بـ«مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، 1994» وخصص الجزء الخامس لدراسة «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، 1997» والجدير هنا أن تيزيني يجعل من كتابه عن الإسلام المحمدي الباكر

(1) طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى (دمشق، دار دمشق، 1982) ص84.

(2) طيب تيزيني، من يهوه إلى الله (دمشق، دار دمشق، 1985) ص15وص49.

توطئة لا بد منها للكيفية التي يعالج بها إشكالية النص والواقع في التراث العربي الإسلامي. من هنا فإننا سنتجه أولاً إلى الإسلام المحمدي الباكر ثم إلى مفهوم النص القرآني لنرى الكيفية التي يقرأ بها طيب تيزيني إشكالية النص والواقع، وما هي طموحاته التي يبشر بها مراراً أثناء ما يسميها بملاحقته للنص وبحثه عن المسكوت فيه وعنه؟.

في مناوشتنا للباحث تيزيني سوف نتحرك من الهامش إلى المتن، وهذا عمل مقصود يهدف إلى نقد السلاح، بصورة أدق إلى نقد العقل المادي الجدلي في سفره الضخم هذا، الذي يتحدث فيه عن «الإسلام المحمدي الباكر» والذي يفصح عن نفسه على شكل مقدمات أولية. نقد مرجعيته ومفاهيمه بهدف إظهار المسكوت عنه، والذي يأخذ شكل أصنام نظرية أبدية، على حد تعبير الماركسي الانتربولوجي الفرنسي موريس غودلييه، ظلّت متحكمة في رقاب ما يسميها بالماركسية المبتذلة والتي تشكل أيديولوجيا نظرية باتت وكأنها عصية على كل تغيير[1].

من وجهة نظرنا، أن هذه الأصنام النظرية تقع في المتن من خطاب الدكتور تيزيني، الذي يزعم الاستنارة والانفتاح والحوار، وتعبر عن نفسها بعدة أشكال منها:

* التركيز على العامل الاقتصادي باعتباره المحرك الوحيد للتاريخ.

---

(1) موريس غودلييه، الوظيفية والبنيوية والماركسية، ترجمة عصام الخفاجي، مجلة النهج/العدد/ 33، 1990.

* جدلية السابق واللاحق.

* جدلية العلاقة بين الفكر والواقع.

* إلغاء الآخر واتهامه بالدونية الفكرية والتناقض الذي يحكم منهجه.

سأضرب صفحاً عن العامل الرابع، وسيتركز اهتمامي على العوامل الثلاث الأولى، فقد جرى تضخيم العامل الاقتصادي وكثر الحديث عن الإنسان الاقتصادي والذي يعتبره غودلييه بمثابة صنم نظري داخل الماركسية المبتذلة. إن تيزيني يعتبر الديني وجهاً آخر للاقتصادي. هذا المنهج في الرؤية كان قد دشّنه في كتابه الذي جئنا على ذكره والموسوم ب «من يهوه إلى الله». فالدين في مرحلته الباكرة يظهر كانعكاس لواقع اجتماعي إنتاجي، أما في مرحلته الثانية فيظهر متميزاً نسبياً عن تلك العلاقات. وهنا يحلو لتيزيني في بحثه عن الإسلام المحمدي الباكر أن يحول وجهه، من نمط الإنتاج الآسيوي الذي يفسر تاريخ الشرق كما شرح ذلك في كتابه (الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى)[1]، إلى نمط الإنتاج التجاري السائد في مكة المكرمة قبل الإسلام، فقد أصبحت لغة التجارة لغة العصر، على حد تعبيره[2]. واعتماداً على الاستشراق، يقوم تيزيني بإحصاء ثروة قريش التجارية قبل الإسلام، ليدلل على صحة استنتاجاته الاجتهادية، وليظهر

---

(1) تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، ص84.

(2) طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر (دمشق، دار دمشق، 1994) ص72.

لنا أن الإسلام الباكر ما هو إلا الحركة الأيديولوجية لهذا النشاط التجاري، لا بل أنه يذهب إلى أبعد من ذلك سعيًا وراء أصنامه الفكرية، عندما يخبرنا أن «القرآن مثل بنية نصية ذات طابع نخبوي خاطبت، بالدرجة الأولى سكان المدن عموماً والمثقفين منهم خصوصاً المنخرطين في حركة تجارية محلية وخارجية»[1].

على نفس المستوى، وفي بحثه عن جدلية السابق واللاحق، يرى تيزيني أن الإسلام من شأنه أن يفصح عن خصائصه وسماته أو عن بعضها، حين يوضع في سياقه العام من سابقه الجاهلي، حيث يشن تيزيني هجوماً على هذا المصطلح بهدف تحريره من النظرة الدينية الإسلامية إليه، ومن راهنه آنذاك أي القرن السابع الميلادي[2]. إن تيزيني يعيب على الإسلاميين تناقضهم الصريح في موقفهم من الجاهلية، التناقض الذي يحكم موقفهم من السابق واللاحق، ويؤدي إلى انتهاك هذه العلاقة.

إن جدلية السابق واللاحق عند الباحث تيزيني تمهد إلى نسف الدين من أساسه، وتيزيني لا يخفي ذلك ـ ومن هنا مخاوفه التي يذكرها في المقدمة ـ يقول: «إن جدلية السابق واللاحق من شأنها أن تردم الخواء الماورائي (الميتافيزيقي) المعتقد وجوده»[3].

إن جدلية السابق واللاحق عند تيزيني هي جدلية الفكر والواقع،

---

(1) المصدر نفسه، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) المصدر نفسه، ص50.

وهذا بدوره وكما نراه صنماً فكرياً يغزو أغلب التحليلات التي يكتبها عرب معاصرون، وأشير هنا وبالأخص إلى كتاب نصر حامد أبو زيد الموسوم ب «مفهوم النص» الذي قرأناه في مقدمة هذا البحث ساعين إلى تبيان تهافت هذا الصنم الفكري انطلاقاً من الإنجازات الحديثة في قراءة النصوص المقدسة الكبرى كما يجسدها منهج الانتربولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس.

إن تيزيني يؤكد على أن المواقف والنصوص لا يمكن النظر إليها إلا على أنها صيغ بنيت وفق علاقة النص بالواقع. من هنا يدلف تيزيني إلى دراسة ما يسميه بالإسلام المحمدي الباكر، ظناً منه أنه يساهم في فتوحات هامة في هذا المجال الواسع والمركب بآن. لكنه لا يفلح إلا في استثارة هواجسه التي تنتمي بحق إلى المادية الماركسية والتي نستشف رؤاها ومزالقها في الفقرات التالية.

في الكتاب الموسوم «كي لا نستسلم» يقوم المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه بتلخيص لفحوى أطروحته عن نقد العقل السياسي، فمن وجهة نظره التي تؤسس لرؤية تغيب عن مرجعية الخطاب المادي الجدلي، أن :

أولاً- السياسة ليست هي الاقتصاد مركزاً بحسب مزاعم المادية الجدلية، فثمة نصاب مستقل للسياسي.

ثانياً-إن السلوك السياسي للمتحدات البشرية، لا تبدل منه التغيرات التي تطرأ على نمط الإنتاج الاقتصادي.

ثالثاً-بالإمكان الاستدلال على لا وعي سياسي قار، ليست الأديان والأيديولوجيات سوى أعراضه المتلونة. وهذا اللاوعي

السياسي يستمد من بنية خاصة بكل مجتمع بشري أياً كان هذا المجتمع يقول دوبريه: أسمي هذا اللاوعي السياسي بالاكتمال فما من مجموعة تبلغ تمامها بالعناصر المتضمنة فيها فقط. مما يعني أن هناك دائماً ما يمكن وصفه باللاعقلاني في داخل كل مجتمع بشري. إذ لا توجد الجماعة إلا بانغلاقها على ذاتها، ولا يعقل أن يتم لها هذا الانقلاب إلا بالرجوع إلى أمر متعال، كمثل بطل مؤسس أو فردوس مفقود أو يوم حساب، وهذا اللاوعي كما يرى دوبريه، ذو طابع تنظيمي ذلك أن المجتمعات البشرية تنظم نفسها بواسطة ترسيمات، هي في العمق، ذات طابع استعادي وتكراري. و دوبريه يرى أن الماركسية كأداة تحليل، ليست ذات فائدة إلا لبعض مراحل التاريخ المعاصر، وهو في تركيزه على مفهوم اللاوعي السياسي إنما يبحث عن الديني في خطاب اللاوعي هذا، والذي يتميز باستقلاليته عن الاقتصادي بحيث يمكن الحديث عن وعي ديني قار، مستقل تماماً عن الاقتصادي الذي يلهث وراءه تيزيني في بحثه عن الإسلام الباكر[1]. وقد قام الجابري منذ سنوات في بحثه عن العقل السياسي العربي، بتوظيف مفهوم اللاشعور السياسي عند دوبريه، في قراءته لهذا العقل ولكن بصورة مختلفة عن دوبريه، فالجابري راح يبحث عن السياسي وراء الديني باعتبار السياسي هو المسكوت عنه في الخطاب الديني[2].

(1) ريجيس دوبريه وجان زيغلر، كي لا نستسلم، ترجمة رينيه الحايك وبسام حجار (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995) صص37-38.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990).

من شتروس إلى موريس غودلييه، ثمة تأكيد على أن الخطاطة التطورية التي جاءت بها المادية المبتذلة باتت بحكم الممجوجة والملغاة والتي تعبر عن نفسها بالقول أن الديني والسياسي هما بمثابة التابع للمتحول الاقتصادي، والتي تحضر في كل سطر من سطور طيب تيزيني في الإسلام المحمدي، وها هو شتروس يؤكد في مرافعته الشهيرة وأقصد كتابه الموسوم ب «الفكر البري» والذي يعتبر بحق أهم مرافعة ثقافية جاءت من حقل الإناسة (الانتربولوجيا) للدفاع عن المجتمعات القديمة والتي أسست نهجاً ورؤية جديدة في حقل العلوم الإنسانية. أقول يؤكد ستروس أن التدني في المعاش عند هنود أمريكا الشمالية، لا يستتبعه بالضرورة تدني في المستوى الثقافي، لا بل إن البحث يثبت غنى هذا المستوى واستقلاليته عن الواقع، فالثقافي يتميز باستقلالية عن الاقتصادي[1]، من هنا دعوة غودلييه إلى ثورة كبيرة في حقل العلوم الإنسانية تمهد لتجاوز المادية المبتذلة في قراءتها للتاريخ وبالأخص لتاريخ الدين.

من دوبريه إلى شتروس، ثمة تأكيد على أن لحمة الجماعة لا تتم إلا بالرجوع إلى أمر متعال، أو بحسب ستروس، لا يمكن تفسير الشرط التاريخي إلا على أنه شرط فوق تاريخي، يجد مصدره في حقيقة أو مبدأ يتجاوز التاريخ. و هذا يعني، وبحسب خطاب العلوم الإنسانية الحديث، أننا لا نعثر على التاريخ لذاته، بل على التاريخ المقدس للجماعة البشرية.

---

(1) ستروس، الفكر البري (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1984) ترجمة نظير جاهل.

تيزيني يطيح بالمقدس جانباً، فهذه أوهام ميتافيزيقية ينذر نفسه إلى ردمها في إطار بحثه عن جدلية السابق واللاحق. وهو عندما يقرأ التاريخ، وبالأصح عندما يمدد التاريخ على سرير المادية الجدلية المبتذلة، يضع وعلى سبيل المثال، جميع النصوص التاريخية على مستوى واحد. فهو لا يميز بين نص كتبه الطبري في القرن الثالث الهجري، وبين نص آخر كتبه ابن كثير في القرن الثالث الهجري. إنه لا يلحظ الهوة التي أصبحت تفصل بين الحدث التاريخي والحدث القدسي كحدث استعادي وتكراري، لأنه يبحث في علاقة الإنسان بالإنسان، ولذلك فهو يحتوي الحدث التاريخي، يحل محله ويحجبه لصالح الحقيقة الخالدة. لا بل أن تيزيني لا يفلح أحياناً في قراءة النص القرآني الكريم، والذي نطلق عليه كلمة نص تماشياً مع خطاب سائد يجهل حقيقة القرآن الكريم والذي هو بحق أكثر من نص، على حد تعبير كلود ليفي شتروس، في حواره مع ريمون بيللور[1] فالطيب تيزيني في تفسيره للآية /29/ من سورة الجاثية (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) يرى أن ما قام به الرسول الكريم ما هو إلا استنساخ لما قدّم سابقوه ومعاصروه. وهو تفسير يقطع مع كل التفاسير القرآنية. فعلى سبيل المثال، يقول ابن كثير في تفسيره للآية (إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) أي أن الله يقول إنا كنا نأمر الحفظة أن تكتب أعمالكم عليكم، قال ابن عباس رضي الله عنهما وغيره:

(1) مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع، عدد خاص عن كلود ليفي ستروس، الدار البيضاء1987.

تكتب الملائكة أعمال العباد ثم تصعد بها إلى السماء[1].

إن تيزيني يمارس شططاً في قراءة التاريخ عندما يتحدث عن الحتمية التاريخية التي أفرزت الإسلام المحمدي الباكر، وعلى حد تعبيره، إذ أن نمط الإنتاج التجاري والذي مهد إلى انقسام المجتمع إلى طبقات عليا من المرابين وطبقات وسطى ودنيا من المهمشين كان يجعل من الإسلام بمثابة نتيجة. لا بل أن تيزيني يقودنا وعبر صنمية السابق واللاحق وفي إطار بحثه التاريخي عن الحنيفية كأصل للإسلام إلى القول :إن النسق الأيديولوجي الحنيفي لا يمكن النظر إليه إلا بوصفه واحداً من المصادر الأيديولوجية للحركة الإسلامية»[2] . . وفي إطار بحثه هذا يرى أن ورقة ابن نوفل كان المعلم الأول[3]. والشيخ العارف للتلميذ الخفر اللبق[4]. وبهذا يعيدنا إلى مستوى كتابات لا تاريخية عن الإسلام مثل كتاب «قس ونبي» لأبي موسى الحريري كما يعلن عن نفسه[5].

لا يكتفي تيزيني بذلك بل يندفع إلى القول من زاوية رؤية اقتصادية أن زواج الرسول ﷺ من خديجة كان «مخطط له ومقصود وناجح» ويضيف بقوله: نميل إلى ترجيح أن ورقة وخديجة مثلا

(1) ابن كثير، المجلد الرابع، ص137.
(2) الإسلام المحمدي الباكر، ص256.
(3) المصدر نفسه، ص260.
(4) المصدر نفسه، 325.
(5) هو الأب جوزيف القزي والذي يسعى إلى إقناع المسلمين بأنهم مسيحيون وقد صدر كتابه السالف الذكر في سياق الحرب الأهلية اللبنانية.

نقطتين حاسمتين في تكوين شخصية محمد باستدراج محمد الشاب - عبر تعيينه مدير أعمال لتجارتهم ثم الزواج - إلى دائرة الفكر النوفلي نسبة إلى ورقة بن نوفل»[1].

الاستشهادات السابقة المأخوذة عن طيب تيزيني ما هي إلا عينة من فيض كبير لا يجدي معه الحوار ولا تنفع معه مقارعة الحجة بالحجة، ولذلك آثرنا مناوشة منهجه لنبين مدى قصوره عن فهم الإسلام الباكر، وقد لا نتردد في القول إن خطاب تيزيني هو نموذج للقراءة المستعجلة والبعيدة عن الإنجازات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية التي من شأنها أن تدفع باتجاه تمديد التاريخ الإسلامي عنوة على سرير المادية المبتذلة.

من هنا فقد حاولت في هذه الدراسة التي أريد لها أن تكون بمثابة توطئة لقراءة رؤيته للنص القرآني كما سنرى بعد قليل أن أؤكد على عجز المادية التاريخية عن تقديم قراءة ناجعة للتاريخ والفكر الإسلامي عموماً.

النص القرآني: عودة إلى إشكالية النص والواقع:

من «الإسلام المحمدي الباكر» في مقدماته الأولية التي يتكئ عليها تيزيني لفهم النص القرآني، إلى «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، يتحرك طيب تيزيني، يحدوه طموح كبير كما يعلن عن ذلك «في ملاحقة النص، في سماته البنيوية الكبرى وفي احتمالاته

(1) الإسلام المحمدي الباكر، ص268وص270.

القرائية»[1]. وما يقصده بالنص هنا هو «النص القرآني -الحديثي» بحسب تعبيره، أي القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، بمعنى، أنه يتجه نحو «الثقافة العالمة»[2] وهذا ما يفصح عنه مراراً في بحثه عن آفاق رحبة.

يحذر تيزيني منذ البداية، من الوقوع في فخ القراءة / الرؤية الميكانيكية للتراث التي تختزله في بعد واحد، ولذلك فهو يتجه باتجاه ما يسميها بالقراءة / الرؤية التضايفية يقول: إن رؤية تضايفية جدلية، يكون القارئ والنص (الذات والموضوع) كلاهما فاعلين، بمقتضاها، تقف على طرف نقيض مع تلك الرؤية الأخيرة، الميكانيكية فهي تبدأ حيث تنتهي تلك، وتتوقف، حيث تبدأ هذه إياها»[3]. وفي سياق هذا الطموح إلى رؤية جديدة يقوم تيزيني بإبعاد تلك القراءات السابقة للنص، القراءات الوثوقية الإيمانية والتي ينعتها بالقراءات الأصولية / السلفوية على حد تعبيره يقول: نحن نرى أن إنجاز هذه المهمة يقتضي التعرض لبعض القضايا المنهجية الدقيقة التي لها أهمية خصوصية في ما يتصل بالمعيقات المتحدرة من الأيديولوجيا (الذهنية) السلفوية، بصورة خاصة أولاً، وبالمهمة المذكورة نفسها ثانياً، ونخص بالذكر من تلك القضايا حدود العلاقة بين الوهمية (ذات الطابع الأيديولوجي هنا) والواقع، وجدلية النص

---

(1) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة (دمشق، دار الينابيع، 1997) ص7.

(2) المصدر نفسه، ص8 وص160.

(3) المصدر نفسه، ص62.

والوضعية الاجتماعية المشخصة»[1].

إن تيزيني هنا يقتفي خطى أبو زيد فالهدف من هذه القراءة هو سحب البساط من تحت أقدام الأصولية الإسلامية السلفوية كما ينعتها تيزيني والمسكونة بهاجس العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، والتي كثيراً ما يعبر عنها «إسلاميون أصوليون منظِّرون ومخططون»[2] من هنا نعته لهذا التيار ب «الأصولوية» ودعوته إلى تجاوز ذلك الموقف الملتبس المحتمل وإلى تجاوز ما سمّاها بـ «القَبْليات الإيمانية في دراسة النص الإسلامي عموماً»[3] والتي تعج بها القراءات الأصولوية بحسب تعبيره التهكمي.

يقتفي تيزيني أثر المستشرقين الكلاسيكيين (من مثل بلاشير وهنري ماسيه وجاك بيرك) في دراسته للنص القرآني الحديثي ولكنه يتكئ أكثر على أعمال أبو زيد وبالأخص على الروسي باختين صاحب «الماركسية وفلسفة اللغة» الذي يرى «أن الوعي نفسه لا يمكن أن ينبثق ويترسخ كواقع إلا بواسطة التجسد المادي في الأدلة» والذي كان يصر على «عدم فصل التواصل وأشكاله عن قاعدته المادية»[4] وهذا ما يفسر قول تيزيني «إن النص يمثل واقعة مادية حائزة على موضوعيتها، التي لا سبيل إلى التشكيك فيها، سواء أقام القارئ معه علاقة أم لم يقم، وموضوعية هذه الواقعة المادية-النصية-لا ترتد إلى بنيتها اللفظية

(1) المصدر نفسه، ص88.
(2) المصدر نفسه، ص26.
(3) المصدر نفسه، ص84.
(4) المصدر نفسه، ص49.

وحدها، أو «المعنمية» وحدها، إضافة إلى أنه حتى وإن تم الإقرار بالوحدة اللفظية المعنمية لتلك الواقعة وتم معه الأخذ تاريخياً جدلياً بالمطلب التفكيكي البنياني (البنيوي) القائم على ضرورة تجنب قراءة المعاني الخاصة بتلك الأخيرة قبل قراءة ألفاظها فإن ذلك سيكون -إذا ما أخذ في ضوء المنهج البنياني -غير مهيأ للحفاظ على أصلية الواقعة النصية، التي يستعرضها ويقرأها»[1].

إنه يرفض القراءة البنيوية للنص بحجة قصورها المعرفي وانحيازها. وذلك على الرغم من اعتماده حفريات ميشيل فوكو، لوجود (طبقات رسوبية كبيرة) ويرفض كما أسلفت مجمل القراءات السلفية المحكومة بـ «الوهم السلفوي» ويتجه بكليته نحو ما يسميها بـ «الوضعية الاجتماعية المشخصة» التي من شأنها أن تكون مفتاحاً للبحث الاجتماعي والتاريخي والتراثي الذي يجعل من النص القرآني موضوعاً للبحث. والذي من شأنه أن يمهد إلى ما يسميه تيزيني بـ «الإحداثيات المفتوحة باتجاه النص القرآني-الحديثي»[2].

ما بين النص والواقع «الوضعية الاجتماعية المشخصة» يجد الباحث في خطاب تيزيني، نفسه مدفوعاً إلى البحث في أروقة هذه الإشكالية، إشكالية الوهم والواقع كما يصفها تيزيني، لنقل معه أيضاً حدود العلاقة بين الوهمية «لغة الغيب» والواقع، وجدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة. ولكن هذه الاندفاعية سرعان ما ترتد

---

(1) المصدر نفسه، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص42.

على نفسها مع النتائج التي تقودنا إليها هذه القراءة التي يريد صاحبها أن يجعل من النص القرآني موضوعاً للبحث الاجتماعي والتاريخي والتراثي، والنتائج التي يقودنا إليها تيزيني هي :

- إخراج النص من حقل الاعتقاد الديني؟؟.

- إن القرآن خضع أثناء جمعه«لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصان، وذلك بتأثير ما يسميها بالمصالح السياسية المتصارعة خصوصاً التكوينات السياسية والأيديولوجية الإسلامية الناهضة»[1].

- إن عدم جمع القرآن في زمن محمد يدل من وجهة نظر تيزيني على أنه لم يكن هناك شيء حاسم على الأقل «وإن إنجاز هذه العملية لاحقاً قد اعترضته صعوبات كثيرة وجدية»[2].

- أما فيما يتعلق بالنص الحديثي الذي هو نص على نص «أصلي مفترض» كما يقول، فإن هناك استحالة في الوصول إلى «النص الحديثي الأصلي»[3].

- وأن الركام الهائل من الأحاديث يظهر من وجهة نظر تيزيني على أنه بمثابة قراءة مختلفة للنص الحديثي تختلف باختلاف الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي انطلق منها أصحابها[4]

- إن الإقرار بوجود حديث نبوي مكتمل لفظاً ومعنىً، مسألة

(1) المصدر نفسه، ص63.
(2) المصدر نفسه، ص65.
(3) المصدر نفسه، ص65.
(4) المصدر نفسه، ص69.

تفتقد المصداقية الوثيقية الحديثة، أو على الأقل تستثير تحفظاً وشكاً شديدين[1].

- على أن الأهم من ذلك كله أن «أهل السنة لم يكونوا يمثلون نمطاً ذهنياً واحداً أو موحداً، وإنما كانوا وما يزالون يفصحون، في أوساطهم الواسعة، عن تمايزات واختلافات وصراعات تتعمق حيناً وتخبو حيناً آخر، وفقاً لتوفر شرائط الحرية الفكرية عموماً والدينية بصورة خاصة وحضورها- على نحو أو آخر- في المجتمع العربي»[2].

لا ينجح تيزيني في قراءة جديدة للنص القرآني وذلك بسبب من خلفيته المرجعية المؤدلجة حتى أنه لا يأتي بالجديد على هذا الصعيد، ولذلك فهو لا يجد من وسيلة غير الاعتراف بالنص ثم نفيه عندما يسقط عنه مرجعيته الميتافيزيقية بحسب تعبيره ليجعله أسير ما يسميها تيزيني بالوضعية الاجتماعية المشخصة التي لا ترى النص إلا انعكاساً للواقع، وهذه هي أحد الأصنام الفكرية التي ما زالت تأسر الخطاب العربي المعاصر في فهمه للنص القرآني الكريم، وهذا ما حذّرنا منه في البداية؟؟.

* * *

(1) المصدر نفسه، ص75.

(2) المصدر نفسه، ص71.

الفصل السادس

جدلية الديني والسياسي في الخطاب العربي المعاصر: الصراع على المجال السياسي؟

يحتدم الجدل في خطابنا العربي / الإسلامي حول إشكالية الدين والدولة، والجدل كما يقول ابن منظور هو شدة الاختلاف، ولكن القرآن الكريم يدعو إلى جدال بالتي هي أحسن، فعسى أن تجنى الفائدة للأمة كلها، ومع احتدام الجدل، تكثر التساؤلات وما أكثرها في مجال نقد الذهنيات كما يقول المفكر المغاربي عبد الله العروي، وبالأخص إزاء تاريخ بعيد للدولة وللعقل السياسي العربي، لم نستدل عليه بالكيفية اللازمة، ولا يزال يغري بشتى أنواع التأويل والأدلجة التي تعبر عن نفسها تحت رايات أيديولوجية لا تزال تستعير معظم بواعث التعبير عن نفسها من الماضي البعيد كما يرى محمد أركون، لنقل، من التاريخ الأموي والعباسي، الذي تحولت فيه الخلافة إلى ملك عضوض راح بدوره يستعير معظم بواعث التعبير عن ملكه من المستبد الآسيوي بحسب تعبير العروي، أو من أبيه أردشير (الملك الساساني) بحسب توصيف محمد عابد الجابري في بحثه عن مبدأ الطاعة الذي جعل من الدين طاعة رجل، والذي جعل من الطاعة عبر تمجيدها فضيلة الفضائل، والذي تمكن من أن يغزو الثقافة العربية

في عقر دارها ويجيرها لصالح الاستبداد الآسيوي كما تعبر عن ذلك وصية أردشير التي سنعود إليها لاحقا[1].

هناك إقرار علني عند أغلب الباحثين العرب في إطار إشكالية الدين والدولة، بأن الجذور الكلاسيكية للنقاش الدائر حول الروابط بين الدين والدولة غير مدروسة، وبالتالي غير مضاءة[2]. يقول العروي: «عندما نتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مركب من العناصر الثلاثة - العربي والإسلامي والآسيوي - إلا أننا لا نستطيع أن ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لأننا لا نملك شهادة معاصرة عليه. كل ما نستطيع هو أن نتصوره، أن نتخيله، اعتماداً على أخبار مؤرخين متأخرين نسبياً»[3].

إن غياب الشهادة المعاصرة للدولة الإسلامية في بداية العصرين الأموي والعباسي، هو الذي فسح المجال للتأويلات العديدة والتضييقية التي تنتهي إلى القول بإن الإسلام دين ودولة، المقولة التي رفع راياتها في منتصف القرن الماضي الشيخ والإمام حسن البنا، والتي استلهمتها الحركات الإسلامية الراديكالية في سعيها للاستيلاء على السلطة بحجة حماية الدين، وفي تجييشها لأيديولوجيا الكفاح ضد الإمبريالية التي ساهمت في طمس كل المحاولات الرامية إلى

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

(2) محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990).

(3) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1980).

الفصل بين الذروتين الدينية والسياسية، أو تلك التي تصر على أن الدولة شأن تدبيري سياسي وليس شأناً عقيدياً كما تراها الكثير من الحركات الراديكالية المعاصرة أو الأيديولوجيات الجاهزة التي ما تزال تعشعش في «ثقافة العامة» والتعبير للشيخ علي عبد الرزاق وتحول دون الوصول إلى أصول جديدة للحكم، تستمد أصولها من أحدث ما أنتجته العقول البشرية وما أبدعته الأمم الحديثة.

كان الشيخ علي عبد الرازق هذا العقوقي كما يراه الخطاب الإسلامي، والذي سيستعاد دوماً من قبل التيار الليبرالي العربي كنموذج للشيخ المستنير، وكقرينة وشاهد على بطلان القول بإن الإسلام دين ودولة كما يرى تيار الإسلام السياسي. أقول كان الشيخ عبد الرازق على وعي بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وعلى وعي بالآفاق الحديثة للدولة المعاصرة التي من شأنها أن تقطع مع إرث الدولة المملوكية، وأن تؤسس لأصول جديدة في الحكم. من هنا، فقد كان كتابه، وعلى ما جاء به من أفكار أصيلة وطريفة وجدية وجديدة، قد مثل إعلاناً عن تفجير المعركة الفكرية السياسية داخل الاجتماع الإسلامي التقليدي[1] فهو يعيب على «المسلم العامي» وعلى «رأي جمهور العلماء من الإسلام» اعتقادهم بأن الإسلام يمثل وحدة سياسية ودولة أسسها الرسول ﷺ يقول: «المسلم العامي هو من يعتقد

(1) برهان غليون، الدولة والدين: نقد السياسة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993) ص 6 والإشارة هنا إلى الطبعة الثانية من الكتاب، وقد صدرت الطبعة الثالثة عن المركز الثقافي العربي في بيروت عام 2004.

أنه عليه السلام كان رسولاً وملكاً، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها. لعل ذلك هو الرأي الذي يتلاءم مع ذوق المسلمين العام. ولعله أيضاً هو رأي جمهور العلماء من المسلمين. فإنك تراهم، إذا عرض لهم الكلام في شيء يتصل بذلك الموضوع، يميلون إلى اعتبار الإسلام وحدة سياسية، ودولة أسسها النبي»[1].

يقر عبد الرازق في سعيه للتأكيد على أن السياسة شأن تدبيري وليست شأناً عقيدياً «أن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه ما يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك»[2] وأن «هناك الكثير مما يمكن اعتباره أثراً من آثار الدولة» [3] ولكنه يفند الرأي الذي يرى أن الإسلام دين ودولة، وأن «الخلافة تنوب عن الشرع في حفظ الدين والسياسة، شاملة للمُلك والمَلك مندرجاً تحتها» كما كان يرى ابن خلدون، الذي لم يكن يستند، كما يرى عبد الرازق، إلى حجة أو دعامة أو سند.[4] والنتيجة التي يقودنا إليها :

أولاً ـ «ما كان محمد ﷺ، إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين. لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة».

ثانياً ـ «وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها».

---

(1) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دراسات ووثائق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000) ص 145.

(2) علي عبد الرزاق، المصدر نفسه، ص 146.

(3) المصدر نفسه، ص 146.

(4) المصدر نفسه، ص 150.

ثالثاً ـ وإنه كان ﷺ «كإخوانه الخالين من الرسل».

رابعاً ـ وإنه لا كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك.[1]

لا يمل عبد الرازق، من تفنيد الاحتجاج الشائع بأن «الخلافة مقام ديني» ويرى ذلك على أنه من الأخطاء الشائعة التي تسربت إلى عامة المسلمين، الذين خيل إليهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله ﷺ، لا بل أنه يعتبر، أن استمرار هذا الاعتقاد يصلح لأن يكون شاهداً على استقالة العقل عند المسلمين الذين أصيبوا بشلل، في التفكير السياسي، والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء[2]

أعود للقول، إن الشيخ عبد الرزاق، يرى أن السياسة شأن تدبيري، وهذا ما يجب عليه أن تدركه ما يسميها بـ «الزعامة الجديدة» التي يلح عليها عبد الرازق، والتي هي في جوهرها، زعامة سياسية «زعامة الحكومة والسلطان، لا بل زعامة الدين»[3]. وهو بذلك إنما يفتح باباً للمسلمين إلى ولوج عالم أصول الحكم، كما يشير إلى ذلك عنوان كتابه. يقول في خاتمة كتابه الذي اعتبر بمثابة ضربة قاسية لخديوي مصر الطامح إلى خلافة المسلمين «أن لا شيء في الدين

(1) المصدر نفسه، ص 154، انظر تعليق محمد عمارة في كتابه «الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»، الصفحات 200، 205، 207، 208.

(2) علي عبد الرزاق، المصدر نفسه، ص 180.

(3) المصدر نفسه، ص 174.

يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[1] ولكن أصول الحكم هذه كانت موضع استنكار من قبل الشيوخ الأزهريين الذين هاجموه وجردوه من ألقابه العلمية ومن وظيفته وكذلك الراديكاليين الإسلاميين الذين لم يغفروا للشيخ علي عبد الرازق هذا التطاول فراحوا يصفونه بأنه دعوة للانفكاك عن النص الديني لصالح تبعية الغرب والاندماج به[2] وذلك دون أن ننسى إعجاب شيوخ آخرين به، وأخص بالذكر منهم الشيخ ابن باديس الذي أبدى إعجابه بالشيخ عبد الرازق وبتجربة كمال أتاتورك في بناء الدولة الحديثة، واصفا إياه «بأنه أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث وعبقري من أعظم عباقرة الشرق»، وذلك دون أن ننسى أيضاً مرافعات الشيخ خالد محمد خالد في دفاعه عن عبد الرازق وذلك في كتابيه «من هنا نبدأ، 1958» و«الديمقراطية أبدا، 1953» الذي هاجم فيهما الدولة الدينية وكهنتها الجدد على حد تعبيره وراح يشيد بديمقراطية الإسلام[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 182.

(2) عبد المجيد الشرفي، مشكلة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، مجلة الاجتهاد، ص 87 العدد / 14/ ، السنة الرابعة، شتاء 1992، 1412 هجرية.

(3) عبد المجيد الشرفي، المصدر نفسه، ص 91.

كان أواسط عقد الخمسينيات من القرن المنصرم قد شهد تجاذباً حاداً بين الأحزاب والتيارات السياسية والمثقفين العرب، فثمة من يرى أنه لا يمكن للأمة أن تنهض إلا بفصل الدين عن الدولة وجعله أمراً خاصاً بين العبد وبارئه وذلك انطلاقا من رؤية ليبرالية ترد تخلف الأمة الى الاستبداد[1]، وثمة من يرى أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف كما ذهب إلى ذلك الشيخ حسن البنا في قوله الشهير: «الإسلام: عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[2] فالدولة من خلال تعاليمه هي دولة إسلامية، بصورة أدق، هي دولة الدعوة ودولة الرسالة لأن«الدعوة أساس الدولة، والدولة حارس الدعوة، وهما معا قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة»[3].

في هذا السياق جاءت محاولات فكرية عديدة لفض الاشتباك بين الدين والدولة والتأسيس لحداثة سياسية ولمجال سياسي جديد بعيدًا عن المجال الديني، أو زيادة الالتحام بينهما من خلال القول بأن الدولة حارسة للدين وحامية له وأن الهدف هو بناء الدولة الإسلامية، أو التوفيق بين هذا وذاك على اعتبار أن التوفيقية تمثل جوهر الحضارة

---

(1) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996) وكانت الطبعة الأولى من الكتاب قد صدرت في العام 1970 عن دار الحقيقة في بيروت.

(2) إبراهيم البيومي غانم، مفهوم «الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا»، مجلة الاجتهاد، العدد / 14/ ، ص 147.

(3) إبراهيم البيومي غانم، المصدر نفسه، ص 147.

العربية كما يذهب إلى ذلك محمد جابر الأنصاري في بحثه عن حقيقة التوفيقية في حياتنا العربية المعاصرة[1]. وقد شهدت العقود الثلاثة المنصرمة من القرن المنصرم نقارًا حادًا بين المفكرين والمثقفين العرب حول سلم الأوليات: الدين أم السياسة أو التوفيق بينهما كما أسلفنا، نقارا يشهد على حيوية فكرية في بعض الأحيان وفي أغلبها على عقلية تخوين واستبعاد بقيت تستبطن الخطاب السياسي العربي في سعيه الى بناء مجال سياسي جديد؟

الدولة كافلة الدين:

من موقعه كمعاين حصيف لعلاقة أوروبا بالإسلام كما يشهد على ذلك كتابه الموسوم بهذا الوسم (أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة)، وعلاقة أوروبا بالدين والتي اعتبرت نموذجاً للقياس وليس للاستئناس كما يرى الجابري في نقده للخطاب العربي المعاصر، وبخاصة عند الليبرالي العربي الذي لا يزال ينظر الى الفصل بين الدين والدولة كشرط للنهضة[2]، راح هشام جعيط يبدي الكثير من القلق على مستقبل الدين في الدولة العلمانية الأصولية العربية وذلك نظراً

(1) محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد: الاحتواء التوفيقي للجدليات المحضورة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996).

(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت، دار الطليعة، 1985) فقد بين الجابري أن الخطاب العري المعاصر هو خطاب قياسي إما على الماضي الديني أو على الحاضر الأوروبي، وبالتالي فهو خطاب سلفي بشقيه والمطلوب هو فك إساره من قبضة النموذج السلف ص 57.

لأن الدولة العلمانية القومية هي دولة دهرية تقوم على تفوق الدولة على الدين. فالدولة في منظور جعيط الذي يستند إلى رؤية ابن خلدون دون أن يصرح بذلك هي كافلة الدين وحافظة لاستمراره، وليس من حقها أن تكون علمانية كما يطمح إلى ذلك المثقفون العرب العلمانيون. فالدين الإسلامي لم يكن ولن يكون مسألة خاصة، إنه دين الأمة، الذي لا يجب أن يكون مجرد صورة كاريكاتيرية والتعبير لمحمد أركون كما فعلت «الكمالية «الأتاتوركية»[1].

في كتابه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، 1974» والذي سيصفه العروي لاحقاً بأنه «أهم ما أنجز في مجال النفسانية الجموعية العربية» [2] ويقصد بالنفسانية هنا فكرة الفرد والجماعة عن الحكم والدولة. راح هشام جعيط وفي إطار بحثه عن العلاقة بين الدين والدولة يكتب: إن رأينا هو أنه يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة، بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخياً، وتهبه حمايتها وضمانها» ويضيف «ليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى أنها لا تهتم بمصير الدين معتبرة إياه مسألة خاصة»[3] من هنا نفسر رفضه لأن يكون الدين أداة تتلاعب بها الدولة وذلك لغايات سياسية أو إدخال إصلاحات

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986) ص 278.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، 146.

(3) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي (بيروت، دار الطليعة، 1984) ص 118.و قد صدر الكتاب بالفرنسية في العام 1974.

داخلية عليه من لدنها، يقول جعيط «ينبغي تجنيبها ذلك لأن الدين قضية تهم الأمة الإسلامية قاطبة، أمة الأمس واليوم، وغداً»[1].

انطلاقاً من أن الدولة العربية القديمة (دولة بني أمية ودولة بني العباس) كانت كافلة لاستمرارية الدين، فإن جعيط كما أسلفت، ينذر الدولة العربية القائمة بحسب تعبير العروي، إلى حماية الدين والحفاظ على استمراره، وهو هنا يبدي مزيداً من المخاوف وهواجس الحاضر وشواغله الأيديولوجية والظرفية الجامحة التي من شأنها أن تقطع مع الدين وتراثه التليد. هذه المخاوف التي تعود بجذورها إلى العصر العباسي والتي عبَّر عنها ابن عقيل وابن الجوزي، فثمة مخاوف حقيقية من طغيان السياسة على الشريعة وعدم التزام الحكام بالشريعة[2]. فثمة خوف حقيقي من سلوك الدولة العلمانية العربية، التي تتستر إما وراء دولة دهرية معادية للدين، أو المضمرة بنزوع طائفي معادٍ للدين. من هنا قوله: إنه يجب مكافحة كل إرادة منظمة واعية مجبرة من قبل الدولة أو الطوائف المؤثرة، تريد إخلاء الضمائر من الإسلام، وإعاقة الشعائر، والحط من الدين»[3].

لم يكتف جعيط بذلك، فراح يؤكد في بحثه عن «بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية» من أن النبي ﷺ ترك وراءه دينًا ودولة يقول جعيط: ترك النبي، عند وفاته، ديناً مكتملاً ودولة مهيمنة

(1) هشام جعيط، المصدر نفسه، ص 118.

(2) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت، دار الكتاب العربي، 1997) ص 360.

(3) هشام جعيط، المصدر السابق، ص 120.

على الجزيرة العربية كلها، مترابطين بشكل لا يقبل الانفكاك. فمن خلال اعتناق الإسلام وممارسته، لاسيما الصلاة والزكاة، تم انصياع الأفراد والجماعات للدولة الجديدة،، وقد دخل مسلمو الساعة الأولى، المتأثرون بدعوة كانت تخاطب الأفراد أولاً، دخولاً طبيعياً في نظام الدولة. فالوظيفة النبوية تؤلف بين الدنيوي والقدسي، بين العالم المرئي والعالم اللامرئي. ويقوم سلطانها على كلام الله مثلما يرتكز على التوجيه الفعلي للأمة. ولا شك أن العرب ما كان يمكنهم، لولا الحركة النبوية، أن يتوحدوا ولا أن ينتظموا ويرتفعوا إلى درجة أخلاقية أرفع. وبالتالي ما كان يمكنهم الدخول في التاريخ. وعلى هذا النحو، كانت النبوة تطرح نفسها كأمر يمد بأخلاقية وبوحدة وبمصير»[1].

لا يتصور جعيط إمكاناً لنهضة عربية بعيدة عن الإسلام، فالدولة العلمانية العربية المعادية أو الداعية إلى فصل الدين عن الدولة، تخالف التاريخ (لأن وظيفة الدولة كما رأى ابن خلدون هي حفظ الدين وسياسة الدنيا) وتخون جوهر الحضارة العربية الإسلامية. ولكن على ما يبدو فقد فقد جعيط إيمانه بروح الأجداد التي غذاها حيناً في كتاباته المؤدلجة، فراح يتحدث لاحقاً ومع مطلع الألفية الجديدة عن نهضة جديدة يمكن لها أن تمثل عودة باتجاه الحداثة الغربية التي من

(1) هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت، دار الطليعة، 1991) ص 13، وانظر مراجعة صلاح الدين الجورشي للكتاب في مجلة الاجتهاد، العدد / 13 / خريف 1991.

شأنها أن «تمج الإسلام جملة». وذلك في معرض حديثه عن «أزمة الثقافة الإسلامية»[1].

مفهوم الدولـة :

بين نهاية عقد السبعينات من القرن المنصرم، وبداية عقد الثمانينات، كان العروي الرجل الملتزم بمغامرة النهضة العربية على حد تعبير هشام جعيط الذي تبادل والعروي مزيداً من التقريض[2]. قد فقد إيمانه بالنخبة المثقفة وقدرتها على عقلنة المجتمع العربي بكيفية شاملة ومسترسلة، وبالتالي المثقف الثوري الذي يتشكل بتأثير خارجي، فقد أقض مضجعه هذا المثقف، بمزاجه العكر وتقلباته المستمرة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار[3]، وفي هذا السياق الذي يتحرك فيه هذا «العروبي التاريخي» والوصف أيضاً لجعيط[4] راح العروي يوسع من إطار ما يمكن تسميتها باستراتيجيته التاريخانية، فأصدر سلسلة المفاهيم (مفهوم الأدلوجة، 1980و مفهوم الحرية1981 ثم مفهوم الدولة 1981 ومفهوم التاريخ 1993 وأخيراً مفهوم العقل 1996) وذلك انطلاقاً من رؤية ترى أن الفهم والإفهام أساسيان ولكنهما

---

(1) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت، دار الطليعة، 2000) ص 11. فقد أبدى مخاوفه من نكوص باتجاه الحداثة من شأنه أن يمج الإسلام جملة؟ .

(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام (بيروت، دار الطليعة، 1995) ص 100.

(3) عبد الله العروي، محاورة فكر عبد الله العروي (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000) ص 26، 27.

(4) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 102.

لا يتأتيان إلا بوضوح المفاهيم التي يؤدي غيابها إلى كل هذه التخبطات في خطابات المثقفين العرب.

إذن، مع بداية عقد الثمانينات من القرن المنصرم، جاء كتاب العروي «مفهوم الدولة، 1981» عسى أن يؤسس لما سّماها ميشيل فوكو بـ «إرادة المعرفة» التي غابت وتزحزحت لصالح «إرادة الأيديولوجيا» التي تدمغ وتمهر معظم خطابات المثقفين والتي تشهد على «أزمة المثقفين العرب، 1974» التي راح العروي يرصد مظاهرها مع بداية مطلع السبعينات من القرن المنصرم[1].

في تمهيده للكتاب، يقول العروي: كل منا يكتشف الدولة قبل أن يكتشف الحرية، أو بعبارة أدق، تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة لأن الدولة هي الوجه الموضوعي القائم في حين أن الحرية تطلع إلى شيء غير محقق»[2] من هنا مصدر قوله إن «التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع»[3].

يؤثر العروي في تناوله لمفهوم الدولة وإشكالياتها ومنحاها الأيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر، أن يرتفع إلى مستوى التجريد، فيتكلم عن الدولة إطلاقاً، أي عن الشكل العام لتنظيم السلطة العليا في الدولة العربية على طول مسارها، بحيث تنتفي الصفات

---

(1) عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974) والكتاب هو فصول من كتاب العروي (العرب والفكر التاريخي، 1973).

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 145.

(3) عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 145.

العرضية، المذهبية والقبلية والجنسية. باستثناء صفة واحدة هي الصفة الإسلامية[1]. وهنا يتساءل العروي: ماذا نعني بالدولة الإسلامية؟ وبالتالي على أية مادة نعتمد لنتصور واقعها التاريخي ونحلل آلياتها وجهازها؟ ومن وجهة نظره، إن الاتجاه الذي يجعل من الدولة تجسيداً للمثل الأعلى، لنقل، للإسلام الحق، هو اتجاه مثالي وأيديولوجي بآن ولا ينفع في مجال الدراسة، صحيح أنه يعبر عن هم عام وعن تشكيلة اجتماعية وعن وضع سياسي، فيقدم حلاً لا يعدو أن يعكس المشكلات القائمة. فلا يهتم بالدولة الحالية لأنها غير شرعية في نظره، وبالتالي غير كائنة. وهذه مثالية مطلقة كما يرى العروي. تتوه في البحث عن الدولة كما يجب أن تكون، لا عن الدولة كما هي في الواقع[2]. ومن هنا فهو يرى أن القول بأن الإسلام دين ودولة ينتمي إلى الطوبى، إلى المؤلفات الشرعية والمؤلفات الأيديولوجية اللاحقة للحركات الإسلامية التي تتحدث عن الدولة كما يجب أن تكون، لا عن الدولة كما هي واقع. أضف إلى ذلك «أن العبارة - الإسلام دين ودولة - هي وصف للواقع القائم منذ قرون كما يرى العروي، أي لحكم مملوكي ودولة مملوكية حافظت على الدين وقواعد الشرع لأسباب سياسية محضة»[3]، والعروي يلمِّح إلى أمر آخر، فمقولة «الإسلام دين ودولة» تقوم على واو الربط الدال على التساكن بين الدين والدولة وليس على الاندماج والانصهار. من هنا وجه المقارنة العجيبة في خطابات أغلب السلفيين

---

(1) عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ص 89، 90.

(3) المصدر نفسه، ص 122.

وأغلب الراديكاليين الجدد. فهم يظنون بالقول إن الإسلام دين ودولة أنهم يعبرون عن خصوصية الإسلام، في حين أنهم يصفون الإمارة الشرعية ولا يتعرضون في شيء للخلافة. من هنا فإن القول بأن «الإسلام دين ودولة» لا يعبر عن واقع مختلف، فالنصرانية بحسب تعبير العروي، أو الغرب بحسب تعبير محمد أركون وهذا ما يجمعهما في نقدهما لهذه المقولة، هما دين ودولة، أو ليست النصرانية ديناً يعيش بجانب دولة في نطاق مؤسسة مستقلة؟[1].

ما يجمع العروي بهشام جعيط، هو إدراكهما التاريخي للسياق الذي جاءت فيه مقولة الإسلام دين ودولة، فثمة ظروف تاريخية قادت إلى القول بإن الإسلام دين ودولة، والجديد من وجهة نظر العروي أن المقولة كانت آنذاك، أي في عصر الغزو الاستعماري الحديث للمنطقة العربي (أوائل القرن الثامن عشر) ضرورية ومطابقة للمصلحة القائمة[2]. فقد لاحظ الفقهاء وعلى مدى قرون طويلة في ظل الدولة الإسلامية انفصال الشرع والعدل عن العمران، في حين أن التجربة الأوروبية التي باتت نموذجاً يحتذى هي شاهد على ارتباط العدل بالعمران، فتنادوا إلى القول بضرورة الربط بين التقدم والعدل الذي لا يتحقق إلا بالشرع لأن العدل بالشرع والشرع بالعدل[3]. والعدل يعني تقييد الحاكم المستبد بقواعد الشرع. وقد وجد الفقهاء في ذلك فرصة للمطالبة بالرجوع إلى السياسة الشرعية وإلى الدولة الشرعية العادلة التي

(1) المصدر نفسه، ص 122.
(2) المصدر نفسه، ص 135.
(3) المصدر نفسه، ص 135.

من الممكن لها أن تتجاوز أزمة الحكم المملوكي التي انتهت إلى آفاق مسدودة، وأن تمهد القاع للرد على التحديات الغربية، وهذا هو موقف مصلحو القرن الثامن عشر الذين راحوا يبحثون عن «أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك» كما يشهد على ذلك كتاب خير الدين باشا التونسي، الذي يجمعه بعلي عبد الرزاق هو هذا البحث عن «أقوم المسالك» أو «أصول الحكم» كما يراها عبد الرزاق[1].

كان العروي على وعي بمأزق الدولة القائمة حالياً في الوطن العربي وبمأزق المثقفين معاً، ومن وجهة أخرى بمأزق السلفيين الذين ظلوا مشدودين الى طوبى الخلافة والسياسة الشرعية دون أن يطرأ على مواقفهم أي تغيير، وبمأزق الليبراليين، الذين التقوا مع السلفيين على نقد الدولة القائمة دون أن يجّدوا السير باتجاه البديل، وما يضاعف من قلق العروي على مستقبل الأمة، أن معظم الأسئلة التي تدور من حول الدين والدولة وما أكثرها في مجال نقد الذهنيات، تصطدم بالجدار الصلد للدولة المملوكية الاستبدادية المستمرة إلى اليوم كما تعبر عنها الدولة العربية القائمة اليوم، وما يضاعف من القلق تلك الحالة من التساكن والتعايش بين الفقهاء والدولة المملوكية المستبدة، لنقل، بين طوبى الخلافة وما رافقها من طوباويات عن المدينة الفاضلة وبين الجهاز القمعي الصرف للدولة المستبدة. كذلك بين المثقفين العرب المشدودين إلى طوبى الليبرالية أو طوبى الماركسية وحتى طوبى الدولة العربية الكبرى التي أضعفت الدولة القطرية ولم تنجز الدولة

---

(1) خير الدين باشا التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (بيروت، دار الطليعة).

الكبرى وبين الدولة الاستبدادية الحديثة، والعروي لا يعجب من ذلك «فالمفكرون العرب لا يهتمون بالدولة القائمة» والأهم من ذلك غياب علم سياسي يبحث في اجتماعيات الدولة، فهذا العلم لا يزال مهجوراً كما يرى العروي وذلك في مجموع البلاد العربية وما يؤسف له أن ما أنجز من دراسات في هذا المجال تمَّ في إطار معاهد أجنبية[1]. وهذا ما يرجِّح من كفة الفقهاء على حساب المفكرين والمثقفين العرب الذين ظلّوا يجهلون الدولة وهنا يقرر العروي أن المفكرين الوطنيين متخلفون وكذلك رواد النهضة، في مسائل السلطة، عن معاصريهم الفقهاء وأن العلامة الفارقة لأبحاثهم هي «غياب نظرية الدولة» في فكرهم، وهذا ما يفسر من وجهة نظره تلك الاكتشافات المتوالية لابن خلدون والتعبير له والعجز بنفس الوقت عن تجاوزه[2].

في محاولة من العروي، إلى القطيعة مع الطوباويات السائدة عن الدولة (طوبى الخلافة والطوباويات الماركسية والليبرالية» يدعونا العروي إلى «نظرية في الدولة» تقطع مع الدولة الاستبدادية التي ما تزال سائدة، وتؤسس بنفس الوقت لما يسميها ب «الدولة الحق» التي هي اجتماع وأخلاق، قوة وإقناع (هنا يركز العروي كثيراً على أن الدولة التي لا أيديولوجيا لها تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها لا محالة مهزومة»[3] وهذه الدولة تقوم على القواعد التالية :

- لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في أخلاقية الدولة.

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 145.
(2) المصدر نفسه، ص 141.
(3) المصدر نفسه، ص 148.

ـ إذا لم تجسد الدولة الأخلاق بقيت ضعيفة.

ـ إضفاء الأخلاق على دولة القهر والاستغلال غبن.

ـ تحرير الدولة من ثقل الأخلاق حكم عليها بالانقراض.[1]

أعود للقول، إذا كان التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع، فإنه يمكن القول إن نظرية الدولة عن العروي، التي تربط الأخلاق بالسياسة، والعدل بالتقدم، إنما هي دعوة للقطيعة مع الدولة المملوكية المستبدة والتأسيس للحرية، وبنفس الوقت، تقوية جهاز الدولة باعتبارها أداة التقدم والتحديث، شرط أن تكون الدولة بخدمة المجتمع وليس المجتمع بخدمة الدولة، وهذا ما يفسر تساؤله مع بداية الألفية الجديدة في بحث له عن «إرث النهضة وأزمة الراهن»: هل عرف أي قطر عربي في أية فترة من تاريخه حالة تسبيق المجتمع على الدولة؟ أو حالة توظف فيها قدرات الدولة لتأسيس المجتمع على شكل يؤهله للاستغناء لاحقاً وبالتدريج عن كثير من صلاحيات تلك الدولة؟»[2].

على العكس مما يشتهي العروي، فقد شهد عقد الثمانينات احتلالاً صهيونياً لبيروت عاصمة الثقافة العربية، وعايش هذا العقد حروباً أهلية وثورات جياع امتدت على طول الساحة العربية من

---

(1) المصدر نفسه، ص 157.

(2) عبد الله العروي، إرث النهضة وأزمة الراهن، ص 289، ضمن كتاب مقدمات ليبرالية للحداثة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000) بالتعاون مع مؤسسة رينيه معوض ومؤسسة فريدريش ناومان.

مصر إلى الجزائر، وخاضت هذه الدولة أو الدولة القائمة بحسب تعبير العروي، حروباً ضد المجتمع انتهت بتدمير المجتمع وتجييره لصالح السلطة الاستبدادية، وبدا للعيان ذلك الاستقطاب الحاد بين الرافعين لشعار «لا حاكمية إلا لله» والذي هو كلمة حق يراد بها باطل كما فهمه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وكما فهمه المتبصرون من المسلمين على حد تعبير رضوان السيد وأ ن الإسلام دين ودولة، وبين القائلين أن الإسلام دين وأن الدولة شيء آخر.

في هذا السياق جاء كتاب محمد عمارة ليقدم إجابة توفيقية تشهد على مكر الخطاب السياسي الإسلامي في سعيه إلى تلطيف الإجابة بهدف طمأنة الليبرالي العربي وتهدئة مخاوفه من الدولة الدينية التي طرحتها الحركات الإسلامية الراديكالية بعنف، والتي راحت تنعت القومية العربية كرابطة سياسية بأبشع النعوت، معتبرة إياها صنماً فكرياً وبديلاً ممقوتاً عن فكرة الخلافة الإسلامية التي من شأنها أن تؤسس لإقامة الدولة الإسلامية الكبرى[1].

في كتابه «الدولة الإسلامية: بين العلمانية والسلطة الدينية، 1988» والذي يحيلنا عنوان الفرعي إلى ذلك الاستقطاب الحاد بين العلمانيين الذين يؤكدون على أن الإسلام دين وليس دولة وبين القائلين ـ وهم هنا رواد الحركات الإسلامية الراديكالية ـ بأن الإسلام دين ودولة.

(1) جمال البنا، كلا ثم كلا (القاهرة، دار الفكر الإسلامي، 1994) والذي يرى أن القومية العربية صنماً فكرياً.

أقول بين هذا وذاك، راح عمارة يسوق أمامه مجموعة من التعريفات والمفاهيم ليذكي في الختام رؤيته التوفيقية ونتائجه الهزيلة التي طبعت الخطاب الإسلامي في العقود الأخيرة كما يرى الجابري في تحليله للخطاب الإسلامي، فمع إقراره بأن قضية السلطة الدينية هي قضية «قديمة ـ جديدة» فهو يرى-أي عمارة- إن السلطة الدينية التي تعني «أن يدَّعي إنسان يتولى منصباً دينياً أو سياسياً أو مؤسسة فكرية أو سياسية ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا..»[1] هو رأي غريب على الفكر الإسلامي الذي لا يقره وذلك باستثناء الشيعة، فكل تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه تنكر وجود السلطة الدينية[2]. وإذا كان عمارة لا يقر بوجود السلطة الدينية في الإسلام، فهو يرفض بنفس الوقت وبزخم بلاغي أن تكون العلمانية هي الحل. فالاستقطاب الحاد بين العلمانية والسلطة الدينية، هو شاهد على غربة «المصلح والثوري العربي والمسلم»[3] عن واقع أمته الإسلامية وبقائه مرتهناً، بوعي منه أو بغير وعي، للحضارة الأوروبية الغازية. يقول عمارة: عندما نواجه القلة من «علماء «الدين الإسلامي الذين جعلوا من أنفسهم» كهنة ورجال دين فإننا لا نواجههم «بالعلمانية»، التي تعزل «الدين» عن الدولة، وإنما نواجههم «بالإسلام: الدين»، الذي ينكر الكهانة والسلطة الدينية، والذي لم يحدد للمسلمين نظاماً معيناً

---

(1) محمد عمارة، الدولة الإسلامية، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) المصدر نفسه، ص 175.

ومفصلاً في الحكم، أو في السياسة أو في الاقتصاد؟ والذي - في ذات الوقت - لم يدر ظهره لأمور الدنيا وشؤون الدولة، وإنما وضع القواعد العامة والأطر المرنة، والقوانين الكلية، ثم أطلق للعقل والتجربة العنان ليضعا النظم والقوانين والنظريات المتغيرة دائماً والمتطورة أبداً، وفق المصلحة، وعلى ضوء هذه المثل والكليات»[1] فالعلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم[2].

كما أسلفت، فإن عمارة يتخذ موقفاً وسطاً، مثله مثل كثيرين من قادة الرأي في التيار الإسلامي السني، وذلك في إطار جوابه على التساؤل: هل الإسلام دين أم دولة؟ فمن وجهة نظره إن الوسطية التي تجمع «شيئاً من هذا الطرف وشيئاً من ذلك الطرف» هي التعبير الحي عن خاصية الحضارة العربية الإسلامية في الموازنة والتوازن، وهذا الموقف الوسط هو ما يسميه عمارة بموقف «الدين» و «الدولة» والذي ينطوي كما لمَّح العروي على شيء من التساكن. والذي فيه كما يرى عمارة:

أ- «أن يكون الحاكم الأعلى في المجتمع نائباً عن الأمة ووكيلاً لها فيما تفوضه إليه من سلطات. ولها عليه الرقابة والحساب والعزل. عند الإخلال بشروط التفويض...»

ب - «أن يكون منفذاً للقانون، الذي وضعه مجتهدو الأمة، بالشورى والرأي والنظر، في إطار كليات الدين ومثله العليا ووصاياه

(1) المصدر نفسه، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

العامة. . أي أن الأمة هي مصدر السلطات شريطة أن تتقيد سلطاتها بالوصايات الدينية المتمثلة في النصوص القطعية الثبوت والقطعية الدلالة، طالما بقيت هذه النصوص محققة لمصلحة الأمة في مجموعها».

ج ـ إن «للدين» مدخل في «الدولة»، لكنه لا يرقى إلى مستوى «الوحدة»، كما أن علاقتهما لا تنزل إلى مستوى «الفصل» بينهما، وإنما هو «التمييز» بين «الدين» و«الدولة». «فالتمييز» هو المصطلح الأصح والأدق للتعبير عن نوع هذه العلاقة بينهما»[1].

إن التوفيقية التي يستند إليها عمارة، هي التي تدفعه إلى التفكير بصورة مثالية عن الدولة الإسلامية كما يجب أن تكون، لا كما كانت في التاريخ، ولا كما هي في الواقع الحالي، وهذه هي شيمة الخطاب السياسي العربي المسكون بالمثال لا بالواقع، وفي رأيي أن المثالية والتوفيقية اللذان يستبطنان رؤية عمارة للدولة الإسلامية، أو الدولة الحق كما يجب أن تكون، يفصحان عن شواغل ظرفية وأيديولوجيا جامحة. فعمارة يريد أن يسحب البساط من الدعاة أو من قادة الحركات الإسلامية الراديكالية الذين يرفعون شعار «الحاكمية» والذين يهدفون من وراءه إلى تجريد الأمة من أية سلطات ومن أية سلطان في دنيا «الدولة» و«الحكومة السياسية»[2] والذين يستعيرون معظم بواعث التعبير عن إسلامهم من إسلام أعجمي وهو هنا الإسلام الهندي،

(1) المصدر نفسه، ص 176، 177.

(2) المصدر نفسه، ص 202.

بصورة أدق، إسلام أبو الأعلى المودودي[1].

في مأزق الدولة العلمانية وطريقها المسدود: بيان من أجل الدولة الديمقراطية؟

في كتابه «الدولة والدين: نقد السياسة، 1991» لاحظ برهان غليون أنه مع بداية عقد السبعينيات من القرن المنصرم، أخذت الضغوط والطلبات تزداد على الفكرة الإسلامية من قبل الشارع، ومن قبل الدولة نفسها في بعض الأحيان، في حين شهدت الفكرة القومية والعلمانية التي ارتبطت بها شيئاً فشيئاً، تراجعاً كبيراً على المستوى النفسي والعقدي والسياسي. بل لقد أصبحت الوطنية، بما هي تأكيد على الاستقلال الذاتي، ورفض للتبعية وعداء لهيمنة الغرب الحضاري، تبحث عن مصدر نموها وإلهامها في الفكرة الدينية نفسها. وما كان يظهر كصراع بين الجامعة الإسلامية والدولة القطرية، أو بين السلطة الخلافية والسلطة القومية، أصبح يتخذ اليوم صورة الصراع بين السلطة العلمانية والسلطة الدينية. فقد حل مفهوم الدولة الإسلامية محل مفهوم الخلافة أو الإمامة، في حين أصبحت العلمانية رديفة للحداثة القومية. وهكذا أعيدت صياغة التعارض البدئي في النظر السياسي العربي المعاصر على أسس جديدة أكثر قوة في التمايز والانغلاق مما كانت عليه في أي حقبة ماضية، بقدر تطورها في المنحى المعرفي والفلسفي ذاته. وتأكدت بذلك من جديد القطيعة التقليدية المتزايدة بين فريقين، يعتقد الأول أن بناء الدولة لن يستقيم

(1) المصدر نفسه، ص 203.

إلا إذا أخذ بما يظن أنه نظرية الدولة الحديثة بامتياز، أي فلسفة العلمانية كدين للدولة. ويؤمن الثاني بأن العرب والمسلمين لن يتمكنوا من الخلاص وتحقيق الأمن والاستقرار والسعادة الأرضية والأخروية إلا إذا نجحوا في إعادة بناء الدولة العربية على الأسس ذاتها التي قامت عليها دولة الرسول الكريم، والتي كانت وراء تحول العرب من قبائل وعشائر مقسمة ومتخلفة إلى أمة عظيمة وإمبراطورية عالمية»[1]

و سعياً منه إلى تعميق إشكالية الدين والدولة في الخطاب العربي المعاصر وبالتالي تأسيس المجال السياسي من جديد، وتجاوز حالة الاستقطاب السائدة التي تحكم على السجالات العربية بالعقم والاستحالة (سبق لغليون أن اشتكى مراراً من العقلية السجالية وذلك في كتابه عن «اغتيال العقل»[2])، راح غليون يحف مشروعه بمزيد من الأسئلة التي تتعلق بماهية الدين وبماهية السياسة، وعلاقة الدين بالسياسة، وبماهية الدولة ومفهومها. .الخ :هل الدولة هوية جماعية تجسد نفسها في كيان سياسي متميز يعكس روح الجماعة وإرادتها المستقلة، أم نقصد بها جهازاً إدارياً وتقنياً، وبالتالي نربط مفهومها بنوعية الوظائف الإدارية والقسرية والدفاعية التي تقوم بها؟ وهل نقصد بالدولة النظام السياسي، أو بنية السلطة ومصدرها وطبيعة تنظيمها وما يطرأ عليها من صفات وخصائص، وطرق ممارستها في المجتمع وفي الدولة، أم نعني بها المبدأ الأخلاقي العام المقوِّم للمجتمع والناظم

(1) برهان غليون، الدين والدولة، ص 11، 12.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت، دار التنوير، 1987) ص 43 وما بعد.

له، الذي يجعل منه اجتماعاً مدنياً، ونطابق مفهومها ومفهوم السياسة بما هي تحديد لأهداف الممارسة، وتوظيف للسلطة وتوجيه لها. . . الخ؟[1].

و انطلاقاً من سعيه إلى تكوين مجال سياسي تمارس فيه السياسة بعيداً عن الدين، يؤكد غليون بأن الإسلام «لم يفكر إذن بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية والحتمية»[2] فالدين هو روح الدولة التي ستصبح بدورها جسد الدين وسلاحه وذراعه[3] ويضيف غليون «إن الدولة الإسلامية لم تكن بحال دولة الله، بل دولة المسلمين بما هم كائنات بشرية قابلة للخطأ والصواب، وبما هم جماعة مدنية ذات مصالح متضاربة. . . الخ»[4].

ما يشفع لغليون، هي، كثرة استدراكاته والتي تحول بينه وبين الوقوع في شراك الاستقطاب وفخ الأيديولوجيات المتساجلة حول الدين والدولة، وهذه الاستدراكات تنطلق من أهمية الموقع الذي شغله الدين الإسلامي في الدولة الإسلامية، فقد كان الدين على مسار تاريخي طويل روحاً للأمة والدولة التي كانت بدورها جسداً للدين، ترعاه ويرعاها[5]. ولكن ـ أي هذه الاستدراكات ـ تبحث في النهاية عن حل لها، وهذا

(1) برهان غليون، الدولة والدين، ص 12، 13.
(2) المصدر نفسه، ص 54.
(3) المصدر نفسه، ص 71.
(4) المصدر نفسه، ص 89.
(5) المصدر نفسه، ص.

الحل يجده غليون في الدولة الديمقراطية التي تمهد للمصالحة بين الدين والدولة، بين غلاة التطرف من الجانبين، لنقل بين أصوليتين وصلتا حد المأزق والطريق المسدود، في تنظيرها لدولة الاستبداد التي عايشناها أو تلك المرتقبة، ممثلة بالدولة الدينية أو الدولة المستبدة العلمانية التي فاقت في استبدادها جميع إِشكال القهر التاريخية التي عرفتها الدولة العربية الإسلامية في مصيرها الطويل، يقول غليون: يعتقد الإسلاميون أن قضية الشرعية مرتبطة بتطبيق القيم الدينية، باعتبار أن الحكم في النهاية لله وحده، ويعتقد العلمانيون أن الشرعية مستمدة من القيم الوطنية الحديثة وفي الحالتين ترتبط الشرعية بالعقيدة، باعتبارها التعبير عن الأهداف والقيم الاجتماعية السائدة. لكن ما يجمع النظرتين وبوجههما الواحدة معاً ضد الأخرى هو كونهما تنطلقان في الواقع من فرضية الدولة الاستبدادية، فلو انطلقنا من فرضية الدولة الديمقراطية لأدركنا أن مبدأ السيادة الشعبية قادر بنفسه على حل هذا التناقض الحقيقي في القيم، ذلك لأنه لا يهتم مسبقاً بالقيم والمعايير والأفكار التي ينبغي على هذه السيادة أن تلتزم بها، وإنما يحدد فقط الطريقة الإجرائية التي يمكنها أن تساعد الجماعة على الوصول إلى إجماع في موضوع هذه القيم والأفكار»[1].

كما أسلفت، يؤكد غليون على المأزق العقيدي والسياسي للعلمانية العربية، فالسعي إلى علمنة الدولة التي يبني عليها كما سنرى محمد أركون آمالاً كبيرة، أي تسليحها بعقيدة وضعية خاصة، في

(1) المصدر نفسه، ص 458.

مقابل العقيدة أو التنوع العقائدي السائد على مستوى المجتمع، يبدو وكأنه نكوص نحو الماضي، لا يختلف كثيراً عن النكوص الذي يمثله السعي إلى إعادة بناء الدولة حسب النموذج التاريخي[1] فالدولة العلمانية تضع الصراع العقائدي في مقدمة الصراع السياسي، وأحياناً بديلاً عنه، وبالتالي تدفع بالمعركة الإصلاحية إلى طريق مسدود كما يقول غليون؟.

يتفق غليون مع العروي، بالقول إن الهدف هو بناء الدولة ذاتها، لأن كل دولة في نظره دنيوية ومدنية. وهذا ما لم يدركه المثقفون العرب الذين ما زال قسم كبير منهم يناحر وحش الدولة الاستبدادية العلمانية الجديدة، فالمشكلة ليست محاججات نظرية بين المثقفين، ولا حجج عقلية أو تاريخية بحسب برهان غليون، فالمسألة تتعلق بتعيين الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع والسياسة على السواء»[2]، وهذا ما انتبه إليه العروي كما رأينا في فقرة سابقة وما أهمله جيش المثقفين والمفكرين الذين راحوا يناصرون الدولة العلمانية على عماها، ويقرؤون بصورة انتقائية التراث التنويري العربي الممتد من علي عبد الرزاق إلى طه حسين إلى محمد أحمد خلف الله. وبخاصة بعدما أصبحت الدولة ضد الأمة بحسب العنوان الشهير لكتاب برهان غليون الذي يحمل هذا العنوان[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 486.

(2) المصدر نفسه، ص 505.

(3) برهان غليون، محنة الأمة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

يعزي غليون استمرارية إشكالية الدين والدولة في خطابنا المعاصر، إلى غياب مفهوم الدولة وضعف الاشتغال عليه من قبل الحركات الإسلامية المعاصرة. وكذلك غياب مفهوم السياسة من قبل الحركات العلمانية كنشاط متميز عن الدولة أو عن الصراع من أجل السلطة[1]. ومن هنا نفسر دعوته إلى ضرورة التمييز بين السياسة والدولة، وليس الدين والدولة، والذي من شأنه أن يوفر المناخ لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية التي تجعل من السياسة حقلاً مستقلاً، لنقل حقلاً من إنتاج المجتمع بحيث تنحصر وظيفة الدولة في تنظيم هذا الحقل كمجال حيوي للمجتمع السياسي المرتقب الذي يهيأ القاع للنهوض بالدولة والمجتمع، ولحماية المجتمع من فك الدولة وغولها المفترس[2].

إذا كان غليون قد بيّن مأزق الدولة العلمانية، فإن الشيخ راشد الغنوشي يرفضها نهائيا ويصفها بـ«دولة التجزئة العلمانية الدكتاتورية» وينعت نخبتها السياسية ب «الكهنوت الجديد»[3] الذي يسعى إلى فرضه دينه الجديد على المجتمع العربي الإسلامي عنوة، وهذا ما يثير مخاوف وقلق الشيخ راشد، الذي يبدي في الحقيقة قلقاً مضاعفاً من واقع عربي، ينوس بين بين، بين الدكتاتورية العلمانية التي تزعم الحداثة والتقدم ولكنها بممارساتها الاستبدادية تخون كل هذه المزاعم،

---

(1) برهان غليون، الدولة والدين، ص 524.

(2) برهان غليون، المصدر نفسه، ص 525.

(3) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993) ص 94.

وبين الدكتاتورية الدينية والتعبير له التي تجعل من الدولة الإسلامية أصلاً من أصول الدين، وتنتهي بالتالي إلى ممارسة مزيد من الغلو والتطرف. وفي محاولة منه للإنعتاق من هيمنة الاستبداد الفكري الذي تمارسه الحركات الإحيائية الإسلامية التي ترى في الدولة شأناً عقيدياً، ومن هيمنة استبداد الدولة العلمانية التي صادرت المجتمع العربي والحياة العربية، راح الشيخ الغنوشي يصيغ بيانه الجديد عن «الحريات العامة في الدولة الإسلامية، 1993» وأشير إلى كتابه الصادر مع بدايات عقد التسعينات من القرن المنصرم والذي يحمل العنوان السابق؟

إن التفكير في الحرية كما مر معنا، هو تفكير في الدولة والمجتمع معاً، وبالتالي هو اكتشاف للدولة قبل اكتشاف الحرية كما يرى العروي، من هنا فإن البحث في الحريات العامة سيدفع بالشيخ راشد الغنوشي كإسلامي مستنير ـ إذا كان لا بد من هذا الوصف ـ إلى التفكير ب «المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي» التي تقطع مع القول بأن الإسلام دين وليس دولة كما جاء بها علي عبد الرزاق ذلك «الداعية العلماني» كما يسميه الشيخ الغنوشي، وذلك على الرغم من أنه أزهري ومن داخل المؤسسة الدينية التقليدية. أو تلك التي تجعل من الدولة شأناً عقيدياً كالصلاة والصوم. فمن وجهة نظر الشيخ راشد، أن السلطة في الإسلام ضرورية، لأن سنن الاجتماع تقتضي ضرورة قيام السلطة التي هي من وجهة نظره قيامة الدين. فالسلطة كما يقول «وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة»[1]، فالدين أس والسلطان حارس.

---

(1) راشد الغنوشي، المصدر نفسه، ص 93.

ويضيف الغنوشي «السلطة بهذا الاعتبار، سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطية المعاصرة إلا من حيث علوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي»[1].

إذا ضربنا صفحاً عن هذا الخلط بين الدولة والسلطة الذي يجعل منهما وجهان لحقيقة واحدة في خطاب الغنوشي، فإن خطاب الغنوشي يثير الحيرة ويدفع إلى التناقض، بين ضرورة الدولة كونها من سنن الاجتماع وبين وظيفتها التي تكمن في حراسة الدين وإذكاء مثله الأعلى. بين ديمقراطيتها التي عليها أن ترعى المجال السياسي للأحزاب بمختلف أشكالها، وبين نزوعها الديني الذي يجعل منها دولة دينية، وبين هذا وذاك، يظل خطاب الشيخ راشد توفيقياً، والتوفيقية تأتي من كونه يفكر في المثال على حساب الواقع التاريخي، لأن الواقع التاريخي يقول إن الدولة لم تكن حارسة للدين بل هو الذي حرسها وهذا ما سنراه لاحقاً في أطروحة رضوان السيد في هذا المجال، أضف إلى ذلك أن مقولة حراسة الدين مستعارة بالجملة من ثقافة أخرى لم ينتبه الغنوشي إلى جذورها البعيدة، فسعى عبر ذلك إلى التوليف بين الماضي والحاضر، لنقل بين السلطة الدينية والديمقراطية على أمل أن يجد في ذلك مخرجًا على طريقة عمارة، يرضي به الطرفين ويساهم في خروجنا من نفق الاستبداد الذي تحاصرنا به دولة الاستبداد التي قطعت مع كل العقود التي يسعى الغنوشي إلى تسويرها بها من خلال قوله بأن «الإمامة عقد» أو أن

(1) الغنوشي، المصدر نفسه، ص 93.

العلاقة بين الحاكمين والمحكومين تقوم على عقد هو البيعة التي لا يصح في غيابها أن تكون هناك طاعة الحاكم.

تجديد الرهان على الدولة العلمانية:

إذا كانت الدولة العلمانية قد انتهت إلى طريق مسدود وأفضت إلى مأزم (هو الطريق الضيق بين جبلين بحسب ابن منظور) أو إلى مأزق بحسب برهان غليون، فإن الدولة العلمانية بقيت موضع رهان عند الباحث في الإسلاميات التطبيقية وأقصد محمد أركون.

ما يأسف له أركون أن الدولة العلمنة كانت ممكنة في الخمسينيات من القرن المنصرم، ولكنها تراجعت في نهاية القرن المنصرم، وهو لا يعزي هذا التراجع إلى قصور فكري أو عقائدي أو لأنها أعطت الأولوية للسياسة على العقيدة في سعيها إلى علمنة الدولة والمجتمع معاً، بل يعزي تراجعها إلى أمرين، الأول تنامي أيديولوجيا الكفاح ضد الإمبريالية، التي أخرّت على الرغم من إيجابياتها وموّهت مرة أخرى دراسة المشاكل الحاسمة والضخمة للعلائق بين الدين والدولة والدنيا، فقد أصبحت هذه المشاكل مؤجلة نظرياً لضرورات الكفاح الوطني، وأخّر ذلك من العودة النقدية للمجتمعات الإسلامية على ذاتها[1] والثاني ويتمثل في صعود الحركات الإسلامية الراديكالية التي يتناوب في خطابها الحديث عن الدولة الدينية أو دولة الخلافة والتي ترفع شعار «لا حاكمية إلا لله» والإسلام دين ودولة، فهيجان المناضلين المسلمين على حد تعبير أركون، أجل الحسم المؤجل في

---

(1) محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص 73.

مسألة الدين والدولة ونحّى جانباً تلك النزعة النقدية والاجتماعية عند المفكرين الإسلاميين والمفكرين العرب في قراءتهم لإشكالية الدين والدولة.

في بحثه عن إشكالية الدين والدولة والدنيا، يتوقف محمد أركون عند نقاط عدة:

أولاً - إن الجذور الكلاسيكية للنقاش الدائر حول الروابط بين الدين والدولة والدنيا غير مدروسة، وغير مضاءة، وذلك فيما يخص الإسلام بشكل جيد حتى الآن.

ثانياً - إن الصورة قد أصبحت أكثر إظلاماً نتيجة هيجان المناضلين الإسلاميين الذين جعلوا من عبارة الإسلام دين ودولة شعاراً أيديولوجياً لهم.

ثالثاً - إنه ينبغي علينا تبيان المبالغات والتطرفات والانحرافات التي يقع فيها الكتاب الإسلاميون المعاصرون عندما يتحدثون عن هذه المسألة. وينبغي أن نفعل ذلك عن طريق التذكير بالآراء الذكية والتحليلات المرنة والأفضل توثيقاً للكتاب المسلمين الكلاسيكين والتي هي أكثر جدية بكثير من الخطابات الأيديولوجية التي تنهمر علينا من كل حدب وصوب[1].

إن الخلط بين الدنيوي والمقدس، بين الدين والدولة، يمكن إرجاعه من وجهة نظر أركون إلى خضوع العلماء للسلطة: «فقد راح

(1) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 45.

العلماء الدنيويين يخضعون للسلطة السياسية في تاريخ الإسلام، وبالتالي حصل الخلط واقعاً بين الذروتين الدينية والسياسية، هذا في حين أن الفصل بينهما كان قد حدد بشكل صريح من الناحيتين النظرية والعملية. وراح الناس يتوهمون فيما بعد أن الخليفة، أو السلطان يتمتع فعلاً بمشروعية دينية وهيبة قدسية»[1].

في هذا السياق الداعي إلى الفصل بين الدين والدولة، ليس غريباً أن يثني محمد أركون على الشيخ علي عبد الرزاق الذي هو موضع إشادة من الجميع وذلك على الرغم من محدوديته كما يرى غليون. وعلى الإمام أحمد بن حنبل الذي رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة وبذلك ثبَّت حدود وصلاحيات الخليفة التي ينبغي ألا تتعداها[2]. والذي سيبعث من رماده من جديد كنموذج للمثقف المبدئي في مواجهة السلطة كما يسعى إلى ذلك محمد عابد الجابري في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية، 1996»[3].

من العروي إلى محمد أركون إلى رضوان السيد الذي قام بالتحقيق والتقديم لأهم المؤلفات الكلاسيكية للفقهاء المسلمين في مجال الدين والدولة، من الماوردي إلى الطرطوشي[4]. هناك تأكيد

(1) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 51.
(2) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 51.
(3) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996). انظر الفصل الخاص بمحنة ابن حنبل.
(4) انظر تقديم رضوان السيد لكتاب أبو الحسن الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك (بيروت، دار الطليعة، 1979). كذلك مقدمته عن «صراع=

على أن الفقهاء الأقدمين الكلاسيكيين كانوا أكثر نجاعة وحصافة وشجاعة في قراءتهم لإشكالية الدين والدولة، وأنهم يسبقون بالعديد من المرات، الكتابات الأيديولوجية المعاصرة التي تذكيها خطابات الإسلام السياسي أو تلك التي يذكيها مثقفون عرب علمانيون معاصرون. والتي تكشف عن عمق الهوة وعن مدى المأزق الذي يوجه مسيرة الفكر العربي المعاصر في قراءته المؤدلجة للماضي والحاضر والمستقبل والتي تنحدر علينا من كل حدب وصوب، المأزق الذي من شأنه أن يكشف عجز الخطاب العربي وعلى مدى قرن كامل من إنتاج خطاب عقلاني في هذا المجال؟.

ثمة شكوى عند أغلب المثقفين العرب، من أن الغرب هو الحاضر الغائب في خطاباتهم، فقد أصبح الغرب نموذجاً للقياس وليس للاستئناس كما يرى الجابري[1]. وقد انتبه غليون إلى ذلك في بحثه عن مأزق الدولة العلمانية التي تقيس على الغرب في سعيها إلى علمنة الدولة والمجتمع، والتي تهمل دور الدين في بناء الدولة والجماعة وهذا ما فعله على أكمل وجه الدين الإسلامي، وهذا ما حذَّر منه هشام جعيط كما مر معنا، ولكن أركون وعلى الرغم من حصافته الفكرية وسعة اطلاعه على إحداثيات الفكر الإسلامي، يظل أسير هذا النموذج، فلا مخرج إلا بالعلمنة التي يراها ممكنة في

= الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي في تقديمه لكتاب الطرطوشي (تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك) (بيروت، دار الطليعة، 1992).

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 56.

الإسلام[1] والتي تظهر في خطابه كإنجاز برجوازي غربي قاد إلى وضع الأسس للدولة العلمانية الحديثة، في حين قاد غياب البورجوازية في الواقع العربي إلى كل هذا التخبط والتراجع الفكري عند الحركات الإسلامية التي راحت تبشر بدولة الخلافة، مع أن دولة الخلافة كما يرى أركون قد أصبحت من الماضي البعيد، وهذا ما يشكل قاسماً في أغلب كتابات الحداثيين التي تاهت في بحثها عن الطريق من خارج الغابة والتعبير للجابري في نقده للخطاب العربي المعاصر[2].

يسيِّج أركون سعيه إلى فض الاشتباك بين الدين والدولة بمزيد من الأسئلة التي يمكن لها أن تقطع مع الدولة الدينية وكذلك الدولة الاستبدادية: هل يمكن للبشر أن يقبلوا بأن يتسلط عليهم بشر آخرون ويتحكموا بشخوصهم وحياتهم كمصائر روحية مثبتة ومحددة من قبل الله (الشيخ السلفي أو الشيخ المستنير يرفض ذلك كما لاحظنا في خطابي عمارة والغنوشي)؟: كيف، وضمن أية شروط، يمكن للسلطة التي يتحكم بها شخص واحد، أو مجموعة أشخاص، أن تصبح سيادة عليا مرتبطة بسيادة الله ذاتها وتسيطر على القلوب والنفوس عبر الكلام الموحى؟[3]. ولكنه لا ينجح في فض الاشتباك بين الدولة والاستبداد، لنقل بين الدولة العلمانية والاستبداد، فقد فاق استبداد الدولة العلمانية ما عداها كما أسلفنا، ولكن أركون وعلى الرغم من سخريته من الدولة الأتاتوركية العلمانية الكاريكاتورية كنموذج، لا يقوم بنقد

(1) محمد أركون، المصدر السابق، ص 60.
(2) الجابري، المصدر السابق، ص 11.
(3) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 71.

النموذج العلماني لدولة شرق المتوسط على حد تعبير عبد الرحمن منيف وذلك يعود من وجهة نظرنا، إلى أنه يحتفظ بالمثال العلماني على حساب التاريخ الفعلي، وإنه يركز هجومه على دولة الخلافة، وهذا ما يفسر كثرة أسئلته التي يمكن اختصارها بسؤال واحد وينسى أن الخلافة زالت منذ أمد بعد، وأن الخلافة كانت من الشرعيات الفرعية المؤقتة كما يكتب رضوان السيد[1]، كذلك تناقضاته، فهو يرى أن التطور التاريخي اللاحق في العصر العباسي، وهناك من يذهب من الباحثين في تاريخ الدولة إلى أبعد من ذلك، قد سار باتجاه الفصل لا الوصل: أي في اتجاه تشكيل دائرة سياسية بعيدة عن الدائرة الدينية ومفصولة عنها[2]. وأن صلاحيات الخليفة قد حددت من قبل الفقهاء فيما يتعلق بمسائل العقيدة والذين تحدوهم في أحيان كثيرة (من أحمد بن حنبل إلى العز بن عبد السلام في العصر المملوكي) والذي حصروا طاعته فيما يخص السلطات الخاصة بجهاز الدولة. ولكن أركون المتعلق بالنموذج العلماني يسهو عن ذلك ليحصر حديثه في نقد الخلافة وذلك على الرغم من نقده الهام والمميز للحركات الإسلامية في جذرها التاريخي والكلاسيكي؟

دولة عربية أم «مشروع دولة»؟

لم يقتنع محمد أركون بمأزق الدولة العلمانية الذي وضّحه برهان غليون ولم يلتفت إليه، وبنفس السياق لم تفلح مطارحات عزيز

---

(1) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص 58.

(2) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 48.

العظمة في بحثه عن «العلمانية في منظور مختلف، 1992» في تجاوز الأزمة، لنقل أزمة الدولة العلمانية، ولم يأت مختلفه بالجديد وذلك على الرغم من مساعيه لتجاوز النموذج الأوروبي العلماني والقياس عليه[1] فقد تاه في البحث عن وجوه العلمانية المتعددة (وجهها المعرفي والمؤسسي والسياسي والأخلاقي) وكذلك قواها التاريخية الفاعلة ولكنه لم ينجح في إعادة الاعتبار للعلمانية ولا لما سمّاه ب «التاريخ الفعلي» في بحثه عن الدلائل القاطعة على علمنة السياسة في الفكر الإسلامي والتي من شأنها أن تدعم ما سماها أيضاً ب «الدلائل القاطعة»[2] عند علي عبد الرازق، هذا الذي سيبقى بمثابة الحاضر الغائب والمضمر في معظم خطابات التقدميين العرب في بحثهم عن الدين والدولة والدنيا، والموجه لمعظم دراساتهم الانتقائية في التراث والتاريخ معاً؟.

في سعيه إلى «إعادة فهم الواقع العربي» المهدد بالتشرذم والتذرر والتفتت، كما بينه النموذج العراقي في أعقاب حرب الخليج الثانية 1990، راح الأنصاري في كتابه «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، 1994» يهاجر في الاتجاه المعاكس وبعيداً عن المساجلات البيزنطية بين المثقفين العرب المنقسمين على أنفسهم بين تيار يناحر العلمانية ويقرأ التاريخ العربي والتراث كما أسلفنا بصورة انتقائية ليثبت ما يسعى إليه، وبين من يرى أن الإسلام دين ودولة وأن الدولة شأن

---

(1) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992) ص 11.

(2) عزيز العظمة، المصدر نفسه، ص 38.

عقيدي، والتي اعتبرها الأنصاري خير شاهد على أزمة المثقفين العرب التي كثر الحديث عنها في عقد التسعينات.

من وجهة نظر الأنصاري، إن أعراض الأزمة تمتد من الماضي إلى الحاضر. وأن «الاضطراب الذي شمل الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية منذ نشأتها يجب أن يرد في النهاية إلى خلفيته التاريخية الواقعية قبل الإسلام وفي التاريخ العربي القديم، وألا يقصر على مجادلات كلامية ونظرية بين دعاة الدولة ومعارضيها في الإسلام من قائلين إن الإسلام دين ودولة، ومن قائلين إنه دين في الأساس[1]. ويضيف الأنصاري بقوله «أساس المشكلة، في تقديرنا، ليس في أن الإسلام لم يدع إلى إقامة دولة، فالإسلام دين ودولة، وطبيعة تعاليمه وشريعته تستدعي وجود دولة، بل إن المشكلة الأساسية تمثَّلت، من حيث الواقع التاريخي، في أنه كان على الإسلام أن يبدأ في إقامة دولته من نقطة البداية، أو بالأحرى، من نقطة الصفر حيث لم يكن في المنطقة التي ظهر فيها وانطلق منها شمال الجزيرة العربية وجود لدولة أو لنواة دولة، أو حتى لحكومة»[2].

يلح الأنصاري على «أساس المشكلة»، فكما كانت المشكلة في الماضي، هي في الحاضر، فقد قامت الدولة في الإسلام من نقطة

(1) محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) ص 27، يمكن وصف الكتاب من أهم الكتب التي عالجت مسألة الدولة والديمقراطية بعيداً عن ما يمكن تسميتها بـ«الهيصة الديمقراطية» السائدة.

(2) الأنصاري، المصدر نفسه، ص 27.

الصفر، وتقوم الدولة القطرية العربية الحالية وريثة عهد الاستقلال من الصفر، ولذلك ليس غريباً أن يرى الأنصاري أن الدولة الحالية ما زالت تمثل «مشروع دولة» ولم تصل بعد، إجمالاً، إلى مرحلة الدولة المكتملة التكوين والنضج والمؤسسات والتقاليد والنظم[1].

كان العروي قد رأى في بحثه عن وجود الدولة القطرية أو الدولة القائمة فعلاً، أنها موضع شك وتساؤل، وهذا ما ينتهي إليه الأنصاري، ومن هنا تركيزه على أن المطلوب أولاً هو «نضج مؤسسات الحكومة والدولة ومرتكزاتها في المرحلة الراهنة»[2] وهذا ما لم يفهمه الكثير من المثقفين والديمقراطيين الداعين إلى تقويض سلطة الدولة القطرية العربية المقوَّضة أصلاً والتي تحتاج إلى مزيد من الدعم والبنيان بدلاً من تقويض أسسها، بحجة عجزها مرة، وكونها عقبة في طريق التوحيد الشامل كما يرى القوميون العرب. وفي الحقيقة وبمقدار ما يصيب الأنصاري في تصويبه لنقاط ضعف وعجز الدولة القطرية الدائمة، فإنه يحيلنا إلى إشكال كبير، فإذا كانت السلطة العربية هي «حاضنة الدولة» وليس العكس[3]. وأن حاكمها «الفرد» هو صمام الأمان للدولة التي تمثل تطوراً مدنياً وحواضرياً قياساً بالحالة المجتمعية للبلد العربي المتذرر بكل أطياف اللون العشائري والطائفي، فإن الحركات الاحتجاجية التي تطالب بالديمقراطية تظهر على أنها تعاكس حركة التاريخ لأنها تهدف إلى

---

(1) الأنصاري، المصدر نفسه، ص 186.

(2) الأنصاري، المصدر نفسه، ص 187.

(3) الأنصاري، المصدر نفسه، ص 190.

تقويض السلطة المستبدة وبالتالي تقويض الدولة الناشئة والحالة العراقية بعد الاحتلال الأميركي خير شاهد على ذلك؟[1].

هل الدولة حارسة للدين:نحو رؤية جديدة للذات والآخر؟

من موقعه كباحث عن الطريق من داخل الغابة لا من خارجها بحسب تصنيف الجابري لخطاب المثقفين العرب[2]، راح رضوان السيد يحث الخطى بتأن يقطع مع الخطاب الأيديولوجي السائد ونزعته التحزبية السجالية، ويدفع باتجاه مزيد من الاستدراكات التي من شأنها أن تحد من هاجس الأسئلة الزائفة التي تطبع خطابات المثقفين العرب بشأن العلاقة بين الدين والدولة، وأن تضع حداً للقراءة الانتقائية التي تعود إلى استنطاق النصوص التاريخية وتسويرها بمزيد من الأسئلة المعاصرة التي من شأنها أن تدفع إلى إجابات آنية وغير ملائمة، وهذا ما طبع أغلب نتاجاته، ودفعه إلى تعديل موقفه أحياناً بشأن الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي بهما[3]. وقد عمل في هذا المجال بتواتر كبير وعلى مدى عقود عدة من القرن المنصرم، من خلال أبحاثه في هذا المجال أو من خلال ترؤسه لمجلة الاجتهاد التي اعتبرها الأنصاري أبرز علامة متميزة في انعطافة الفكر الإسلامي المعاصر»، فقد سعى رضوان السيد وعبر منهجية جادة ومن داخل

---

(1) هنا يكمن الخوف من مكر الخطاب السياسي العربي في سعيه إلى تبرير تصرفات السلطة الاستبدادية العربية، وذلك مع العلم أن الأنصاري واعٍ لذلك.

(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 11.

(3) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت، دار اقرأ، 1986) ص 20.

الإيمان الإسلامي على حد تعبير الأنصاري إلى رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي وأضاف عبر مؤلفاته في الدولة والسلطة والحضارة رؤية جديدة لا يمكن إغفالها في مجال إعادة تأسيس النظرة الإسلامية الجديدة للذات والآخر»[1].

في بحثه عن الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي يقر رضوان السيد بأن ماهية العلاقة بين الدين والدولة تعود لتحتل الصدارة في وعي الجماعات الإسلامية المعاصرة»[2] وأنها تمثل عودة لإشكالية قديمة وليست بالجديدة. من هنا فهو يتوجه إليها وعبر أبحاث عديدة وعبر حفريات غير مسبوقة في إشكالية الدين والدولة في هذا المجال.

يتفق رضوان مع الأنصاري بقوله: «إن التاريخ السياسي لأمتنا لم يكتب حتى اليوم»[3] ويضيف «كما أنه يمكن القول إن هذا الخلف كان وراء عدم تكون دولة بالمعنى الكامل لذلك في تاريخنا كله»[4] ومن وجهة نظره، أن الدعوة الملحاحة إلى إعادة النظر في علاقة الدين بالدولة كما يعبر عنها الخطاب العربي المعاصر، هي شاهد على

---

(1) محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001) ص 105، 106.

(2) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص 359 وانظر إلى جانب ذلك الدراسة القيمة للفضل شلق عن الأمة والدولة (بيروت، دار المنتخب العربي، 1993) والذي يرى أن تأسيس الجماعة الإسلامية كان مشروعاً سياسياً رائعاً وأن السلطة السياسية تظهر كتدبير لاحق لتدبير الجماعة ص12و13.

(3) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 364.

(4) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 364.

أزمة، فالدعوة هذه تتم عادة في أوقات الأزمات الخانقة. ومن وجهة نظره أنها طرحت في العقود الأخيرة من القرن المنصرم للأسباب التالية: فقد طرحت في مواجهة الدعوة المتصاعدة لعلمنة الدولة والمجتمع، وطرحت أخيراً في ظل نظرية الحاكمية عند المودودي وسيد قطب والإمام الخميني[1]. وما يلمحه رضوان وكما يعبر عنه واقع الثلث الأخير من القرن العشرين، أن الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة، قد انتقلت من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم وذلك من موقع نموذج بديل للسلطة والحاكم[2]. المرحلة التي تنامت مع عولمة الحركات الإسلامية الراديكالية وظهورها على صعيد عالمي[3]. ولعل ما يثير الاستغراب هو أن الاتجاه التقدمي الرامي إلى علمنة المجتمع والدولة يقف بدون وعي منه على نفس الأرضية التي تقف عليها الحركات الإسلامية الراديكالية منها والمعتدلة والتي ترى في الإسلام ديناً ودولة. فالاتجاه التقدمي الذي يستعير معظم بواعث التعبير عن نفسه من التجربة الاشتراكية، يرى في الدولة حارساً لدين البروليتاريا، وهذا ما انتبه إليه رضوان السيد[4] وهذا ما حذر منه برهان غليون في نقده لمأزق الدولة العلمانية بنزعتها الأصولية الجديدة.

(1) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 360.

(2) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 360.

(3) جهاد عودة وعمار علي حسن، عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية: الحالة المصرية، 2002، ضمن سلسلة» كراسات استراتيجيه، مركز الدراسات الإستراتيجية بالأهرام ـ القاهرة.

(4) رضوان السيد، المصدر السابق، ص 383.

كسابقيه، وفي محاولة منه لتجاوز المأثور الأيديولوجي السائد حول الدين والدولة، يسعى رضوان السيد إلى إثارة المزيد من الأسئلة حول إشكالية الدين والدولة، وذلك بهدف الرد عل القائلين من الإحيائيين الإسلاميين بأن الإسلام دين ودولة، والذين يعتقدون بأن وظيفة الدولة هي حراسة الدين كما جاء في المأثور الفكري للماوردي. فمن وجهة نظر رضوان السيد، أن كون الدين الإسلامي يتضمن ديناً وسياسة، فهذا شأن سائر الأديان، وهذا ما ركز عليه محمد أركون أيضاً ولكن السؤال المهم كما يرى هو: هل الدين والدنيا أو الدعوة والدولة تتضمنهما مؤسسة واحدة أو مؤسستان؟ وما مدى صحة الاعتقاد و «الصورة السائدة» بين الباحثين العرب المعاصرين من أن عصر النبي والراشدين شهد توحد الدعوة والدولة في مؤسسة واحدة؟ والأهم من كل هذه الأسئلة: هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها، ثم: هل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين؟[1].

ما يطمح إليه رضوان السيد، هو، فك الاشتباك بين الدين والدولة، فعلى مسار تاريخي طويل كان لكل منهما مؤسسته الخاصة، عل أن الأهم من ذلك أن الدولة الإسلامية لم تكن حارسة للدين كما نذرها الماوردي، وكما ينذرها الاحيائيون الإسلاميون الذين يطمحون إلى الاستيلاء على الدولة لتطبيق الشريعة، وهنا يلفت نظرنا السيد إلى أن مقولة الماوردي عن الإمامة كحارسة للدين وسائسة للدنيا، مستعارة

(1) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 278، 279.

بالجملة من التراث الساساني، فقد كانت الزراداشتية كديانة تدين بوجودها للدولة الساسانية، وما أن انهارت الساسانية حتى انهارت الزرادشتية، أما واقع الإسلام فمختلف عن ذلك، فعلى مسار تاريخي طويل ظلت الدولة الإسلامية تدين للدين بوجودها. وأن السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين بل إن الدين هو الذي كان حارسها، وضاعت الدولة ولم يضيع الدين[1].

ما يخلص إليه رضوان السيد في حفرياته الدقيقة في تراث الدين والخلافة وعبر تحقيقاته العديدة لأهم الكتب، «أن تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة وممثليها (و ليس مع الدين) هو تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحياناً عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي. وقد سلم كل من الطرفين للآخر بمجاله، واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف. فالصورة التاريخية السائدة عن أن الانفصال حديث مع الدخول الغربي إلى العالم الإسلامي، وظهور القوانين المدنية، والدول القومية، هذه الصورة تحتاج إلى تعديل كبير. على أن ظهور حركات «الصحوة الإسلامية» الداعية ـ بأساليب مختلفة ـ لقيام الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، يدل على أن مسألة الدين بالدولة في مجالنا الثقافي والسياسي ما تزال تبحث عن مستقر لها، مستقر ما مكنتنا تجارب القرون الماضية من الوصول إليه»[2]. ويضيف بكثير من الحصافة: الأخطر من ذلك كله اهتزاز فكرة الدولة أو

(1) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 287، 288.

(2) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 412.

السلطة في وعينا الثقافي وليس في تاريخنا. فالصورة السائدة لدى الفقهاء والمؤرخين، وكتاب نصائح الملوك، أن السلطة كانت دائماً منقوصة الشرعية، إما لخروجها على مقتضيات الدين أو مقتضيات العرف أو هما معاً، لكنها كانت ضرورية لمنع الفوضى وسقوط المجتمع (سلطان غشوم خير من فتنة تدوم). وقد أدى ذلك إلى تعمق «طوبى» الخلافة الراشدة أو أفكار المهدية، وأدى في الحقبة المعاصرة إلى ظهور فكرة تطبيق الشريعة أو الدولة الإسلامية. فلابد من الالتفات إلى تيارات هامشية في القديم والحديث، كانت وما تزال ترى إمكان الدولة العقلانية، دولة الحزم والسياسة، أو الدولة المدنية»[1].

إن غياب دولة العقل والمدنية، وسيادة نموذج الاستبداد، هو ما قاد في نهاية القرن المنصرم، إلى تصالح الشيخ والليبرالي، بصورة أدق، في تصالح الشيخ مع الليبرالي، فكثيراً ما ردد الليبرالي العربي أن تخلفنا يرتد إلى بعدنا عن الحرية[2]، وها هي دولة الاستبداد تقف كحجر عثرة في وجه تطورنا، وفي هذا السياق، شهدت الأعوام القليلة من القرن المنصرم وبداية الألفية، اتجاهين اثنين، الأول ينطلق من الفرضية التي ساقها محمد جابر الأنصاري، من أن السلطة الاستبدادية العربية هي حاضنة الدولة، وما أن تتراجع كما حدث في العراق، حتى تتراجع الدولة، وقد ذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى تبرير ما سمي ب «دولة الإكراه» التي رآها البعض من منظور ماكيافيللية رخيصة ضرورة تاريخية في تاريخ تطور الدولة، من دولة

(1) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 412.

(2) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 42، 45.

الإكراه إلى دولة المؤسسة، وذلك مهما رافقها من آلام، بحجة وجود العدو الخارجي[1]. هذا الاتجاه الذي يضفي كل بركاته على السلطة الاستبدادية، يسقط ما سمّاها العروي ب «أخلاقية الدولة» حيث أن تحرير الدولة من الأخلاق يحكم عليها بالانقراض. وهذا ما لم يصحوا عليه أصحاب هذا الاتجاه إلا مع وقع خطى الغزو الأجنبي الرافع لراية التحرير مع أنها كلمة حق يراد بها باطل؟

الاتجاه الثاني هو الذي يسعى عبر حفرياته الجديدة في جذور الاستبداد الى القطيعة معه، وهذا ما عبر عنه كل من كمال عبد اللطيف ومحمد عابد الجابري.

ما يشغل كمال عبد اللطيف في كتابه «في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، 1999» هو مبدأ الطاعة وكيف تم «تمجيد الطاعة» في الآداب السلطوية، وذلك انطلاقاً من أن الآداب السلطوية هي ثقافة سياسية تنشئها المؤسسة السلطوية وتتبناها لخدمة مشروعها السياسي؟.

ومن وجهة نظره أن الطاعة هي المقابل الموضوعي للسلطة الباغية والمستبدة عبر التاريخ، بحيث أصبح مبدأ الطاعة بحسب رضوان السيد الذي يستشهد به كمال عبد اللطيف، في سياق الجدالات الأيديولوجية والكلامية والسياسية جزءاً من العقيدة السياسية لأهل السنة والجماعة،

---

(1) عماد فوزي شعيبي، دولة الإكراه (دمشق، دار كنعان، 2001). والكتاب نموذج للكيفية التي يسقط فيها المثقف في فخ السلطة الاستبدادية وكيف يصبح بوقاً لها.

بل أصبح مناط إجماعهم؟ ويرى عبد اللطيف أن مفهوم الطاعة يعكس المبدأ السياسي الملازم للسلطة في تاريخ الإسلام، وتشهد نصوص الآداب على أهميته البالغة في الفلسفة السياسية السلطوية، من هنا هذا التمجيد للطاعة ومدحها في أغلب النصوص الإسلامية، باعتبارها عز الملك والأداة التي تمكن المَلِك من المُلك، وتمنح الرعية السلطة الضامنة للاستقرار. يقول عبد اللطيف «عندما يرد الحديث في بعض الفصول عن حقوق الرعية، أثناء الحديث عن سياسة العامة، فإن الأمر لا يتعلق بشروط ترتب علاقة الحاكمين بالمحكومين، بقدر ما تشير إلى عملية تدبير بؤرتها المركزية: الأمر السلطاني والإرادة الملكية. فالأمر السلطاني أدرى بمقتضيات الجماعة ومصالحها. وضمن هذا الإطار المسلِّم بلزوم الطاعة والخضوع وبصورة مطلقة، تتأسس الخطط السلطانية، أي تتأسس سياسة التدبير»[1].

هناك إجماع عند الدارسين للآداب السلطانية والمحققين لها، أن مبدأ الطاعة الأردشيري - نسبة إلى الملك الفارسي أردشير - يحضر في مختلف متون الآداب السلطانية وقد أحصى الدكتور رضوان السيد في كتابه «الجماعة والمجتمع والدولة، 1997» موارد حضور النص الأردشيري عن الطاعة الذي يجعل طاعة الملك من طاعة الله، في كتب السياسة والسمر العربية فبلغت ستة وأربعين موطناً منها ثمانية مواطن في كتب الماوردي وحده[2].

---

(1) كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت، دار الطليعة، 1999).

(2) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص 386.

يحذر رضوان السيد بكثير من الحصافة والاستدراك، من القياس على النص الأردشيري الذي يجعل «الدين والملك توأمان لا قِوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس. .الخ»، فمع إقراره بقدرة هذا النص على دخول الآثار العربية في السمر والسياسة ومرايا الأمراء وكتب الفقه، إلا أنه يرى أن الفقهاء والمتكلمين كانوا الأقل تأثراً بهذا النص، من هنا تحذيره أيضاً من القياس على النص الأردشيري، فثمة فارق تاريخي واضح بين الدين والدولة في المجال العربي الإسلامي، فالدولة الإسلامية تدين للدين بوجودها، وليس العكس كما هو الحال في الحالة الساسانية، حيث ضربت الزراداشتية بعد سقوط الملك الساساني باعتباره حارساً للدين[1].

في كتابه «في تشريح أصول الاستبداد» يتبع كمال عبد اللطيف خطى رضوان السيد في تحذيره من ما يسميها عبد اللطيف بمزالق النص الملتبس، ويقصد بذلك «عهد أردشير» الذي يتم فيه استحضار تجربة من أهم تجارب التاريخ الآسيوي في مجال الثقافة السياسية والحكمة العملية. فمن وجهة نظره أن «النص الملتبس» يفرض على الباحث في إشكالية العلاقة بين السياسي والديني أن ينتبه إلى موضوع العلاقة بين الدين والسياسة يعتبر من الموضوعات المعقدة جداً في تاريخ الفكر الإنساني عموماً، وفي تاريخ الفكر السياسي الإسلامي على وجه الخصوص. وهو موضوع مليء بالأحكام المسبقة والآراء الجاهزة. ومن وجهة نظره أن هذه الأحكام المسبقة والجاهزة تشكل

(1) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 385، 386.

عقبة نظرية جديدة تضاف إلى صعوباته المتعددة فتتضاعف الإشكاليات وتختلط القضايا، وتنشأ الأحكام المتحزبة، فتزداد الغشاوة سمكاً أمام الأعين فلا يعود الدارس يرى شيئاً. من هنا نفسر تمييزه بين صورتين أساسيتين في العهد الأردشيري، الصورة التاريخية الفعلية التي ترويها كتب التاريخ عن الملك الفارسي أردشير الذي وحّد المدائن في دولة واحدة وأعاد إحياء الديانة الزرادشتية. والصورة التي حفظها «العهد» في صياغته العربية والتي تم استيعابها في النسيج النصي لمرايا الأمراء والتي أصبحت نموذجاً وقاعدة في التدبير السياسي العام لمجتمع بلا فتن ومؤسس على تعالي الملك واستبداده معا[1].

لم يأبه محمد عابد الجابري باستدراكات رضوان السيد ولا بتحذيرات كمال عبد اللطيف وخوفه من الأحكام الجاهزة والمسبقة والتي تقود عادة إلى أحكام أيديولوجية، فمع إقراره بأن أزمة القيم كانت وما تزال، راح الجابري يحفر في الجذور التاريخية للمستبد العادل، لنقل للمستبد الشرقي، الذي ظهر مع تحول الخلافة إلى ملك عضوض وغشوم «ملك غشوم خير من فتنة تدوم» وذلك في أواخر العهد الأموي، وبالضبط مع هشام بن عبد الملك. وفي هذا السياق لاحظ الجابري في كتابه «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، 2001» أن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا مبدأ الطاعة وكذلك الإسلام، والسؤال الذي يبحث الجابري عن إجابة له هو: من أين جاء مبدأ الطاعة؟

---

(1) كمال عبد اللطيف، المصدر السابق، ص165 وانظر الصفحات 228 وما بعد.

في بحثه عن جذور مبدأ الطاعة، يقف الجابري عند عهد أردشير وكيف قدر لعهد أردشير أن يغزو حقل الثقافة العربية ليجعل من الدين طاعة رجل[1]، وما يقلق الجابري هنا هو تنامي الاتجاه نحو الطاعة الكسروية غير المشروطة وغزوها للموروث الإسلامي المحض الذي لم يعرف في الأصل هذا النوع من الولاء وهذا النوع من الطاعة التي تجعل من طاعة الملك طاعة لله. وفي هذا السياق، سياق تغلغل الموروث الفارسي في التراث الشيعي أولاً، ولاحقاً للموروث السني في ظل ما يسميه رضوان السيد ب «تبادل الأسلحة» يتابع الجابري حفرياته في التراثين، حفرياته المحفوفة بالكثير من الأحكام الجاهزة ليعزو تخلفنا الحضاري والنهضوي إلى طاعتنا العمياء لأردشير الحاضر، فما لم ندفن أردشير لن تكتب لنا نهضة[2] ولا نهضة إلا بالثورة على المستبد الآسيوي ممثلاً بأردشير الذي تمكن في وضح النهار من غزو الثقافة العربية في عقر دارها ومن التأسيس لدولة الفتنة بذريعة اتقاء الفتنة وبالتالي تبرير العيش والاستكانة في ظلال الطاغية الجديد؟.

في الخاتمة... يمكن القول إنه إذا كان الخطاب السياسي العربي قد تميَّز بالهجانة والضحالة والقياس على الآخر في العقود المنصرمة من القرن المنصرم، فأن نهاية القرن الماضي وبداية الألفية الجديدة، شهدت حفريات جديدة في تاريخ العقل السياسي العربي، أي تاريخ الدولة، من شأنها أن تؤسس لفهم جديد للدولة ووظيفتها في خدمة المجتمع، وهذا ما نطمح إليه؟

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 151 وما بعد.

(2) الجابري، المصدر نفسه، ص 621.

الفصل السابع

الإسلام السياسي في خطاب ما بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001

هنا إجماع بين دارسي الحركات الإسلامية، على قلة الجادين بينهم، أن غزوة مانهاتن، أي زلزال الحادي عشر من أيلول، الذي هو نتاج مخيلة إرهابية بدت خاصة بالإسلام كما عوّدنا الخطاب الاستشراقي التقليدي، والآن هي خاصية الحركات الإسلامية كما يرى بعض الكتاب العرب، إذ لا فرق، لنقل مع نبيل عبد الفتاح «ملكة خيال إرهابي» برزت لدى الحركات الإسلامية الراديكالية في العقدين او الثلاثة الماضية، وأخذت في التطور والنمو لتصبح امتدادا لعقلية التطرف[1] .زلزل الأرض من تحت أقدام الحركات الإسلامية، معتدليها مع متطرفيها كما يكتب منتصر الزيات، لا بل أنها قدّمت الجميع (حركات ودول) على طبق من ذهب للولايات المتحدة الأمريكية لتفتك بها على مرأى من العالم وفي وضح النهار

(1) نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان:الصراعات وضرورات الإصلاح (القاهرة، دار ميريت، 2003) ص32.

كما يكتب منتصر الزيات[1].

يكتب نبيل عبد الفتاح في أعقاب الحدث / الزلزال الذي يصفه بـ «الحدث الأعظم ـ إرهابيا في التاريخ الإنساني الحديث والمعاصر»[2] إن الطائرات الذاهبة ـ بأبرياء نحو أهدافها الرمزية، كانت كلية الدلالة وكافية لتنتج جحيما أمريكيا أرضياً[3] وهذا ما يذهب إليه عمرو الشوبكي كدارس للحركات الإسلامية من الجيل الجديد الذي يقطع مع ما سمّاها نبيل عبد الفتاح بـ «الأحكام الأيديولوجية المنتفخة»[4]. يرى الشوبكي في بحثه عن «مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول / سبتمبر «أن الحادي عشر من أيلول، شكل حادثا فارقا في تاريخ تطور حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية، وأصبح من الصعب النظر الى مستقبل هذه الحركات بمعزل عن تداعيات هذا الحدث عربيا وعالميا» ويضيف «إذا كان من المؤكد أن اعتداءات 11 أيلول / سبتمبر لم تكن منفصلة تماما عن الواقع السابق لها، إلا أن من الصعب تجاهل تأثيرها الاستثنائي «على مجمل الأوضاع السياسية والثقافية في العالم العربي، ومنها أو على رأسها ظاهرة الإسلام السياسي»[5].

(1) منتصر الزيات، أيمن الظواهري كم عرفته (القاهرة، دار مصر المحروسة، 2002) ص18.
(2) نبيل عبد الفتاح، المصدر السابق، ص27.
(3) المصدر نفسه، ص27.
(4) المصدر نفسه، ص3.
(5) عمر الشوبكي، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول سبتمبر، ص 197 ضمن كتاب «مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول (سبتمبر) بالاشتراك مع رفعت السيد أحمد (دمشق، دار الفكر، 2005).

كان الحدث / الصدمة كافيا ليقظة الوعي كما يقول هواة التحليل النفسي، ولكن الحدث لم يدفع الى ذلك، فساد التبرير وسادت العقلية التآمرية التي نشطت بفعل بعض الكتابات الغربية (كتاب تيري ميسان)[1] وبلغت ذروتها، في التعامل مع الحدث، وغاب العقل النقدي كالعادة، ليحل محله نوع من جلد الذات، فالتخلف العربي الموروث والوراثي بحسب احد وزراء الصناعة العرب[2]، كافيا، لأن يجعل القائمين على الحدث من غير العرب، أضف الى ذلك من أين للعرب تلك «المخيلة الإرهابية «التي بدت وكأنها خاصة بالإسلام السياسي كما مر معنا، هكذا، اقترنت سمة نفي الحدث في أغلب الخطابات بتخلفنا، وهي استعارة استشراقية نمطية» [3].

ما يهم أن العرب، دولاً ونخب، لم يكونوا بمستوى دلالات الحدث وما بعدياته، وهذا ما يوضحه نبيل عبد الفتاح فمن وجهة نظره

---

(1) كان تيري ميسان قد حاضر في دمشق بتاريخ11/ 9/ 2005 وراح يكرر نفس القناعات بأن لا دخل للقاعدة بأحداث الحادي عشر من أيلول وأن القاعدة أعجز عن امتلاك هذا النوع من التقنية التي تتطلب تخطيطا مخابراتيا أعلى؟؟ .

(2) هذا ما كتبه وزير الصناعة الأردني آنذاك من أن العرب عندهم نقص يدوي في التعامل مع التقنية وقد اعتبر أن هذا الأمر وراثيا وذلك انطلاقا من القياس على نفسه، أنظر ندوة«التكنولوجيا المتقدمة وفرصة العرب الدخول في مضمارها (عمان، منتدى الفكر العربي، 1986) ص14.

(3) نبيل عبد الفتاح، المصدر سبق ذكره، ص3. وفي رأيي أن أهم الكتابات التي عالجت وضع العالم العربي بعد الحدث الزلزال هو كتاب الدكتور السيد ولد أباه «عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001: الإشكالات الفكرية والاستراتيجية (بيروت، الدار العربية للعلوم، 2004).

أن الحدث / الزلزال لم يفجر هاجس المكبوت من الأسئلة، بل راح يدفع من جديد باتجاه ما يمكن تسميتها بمتاهات الأسئلة، فقد سعى منتجو الأسئلة كما يقول نحو الأمني والمباشر، والاستخباراتي لا الأسئلة ذات التوجه البنائي[1] . وتعاملت الصحافة والإعلام المصري خاصة والعربي عامة بطريقة بليدة على حد وصفه[2] . على أن أفضل المعالجات ـ وهذه حقيقة ـ هي التي ركزت على ما نشر حول الحركات الإسلامية ومستقبلها بعد الحدث / الزلزال في اللغات الانكليزية والفرنسية.

بمقدار ما زلزل الحدث الأرض التي يقف عليه العالم الإسلامي برمته، بمقدار ما راح يعري واقع الفقر النظري والمعرفي عند المثقفين والمفكرين العرب عموما فيما يتعلق بدراسات الإسلام السياسي مبينا الى حد كبير مدى أزمة المؤسسات الأكاديمية والبحثية، والاهم كما يقول عبد الفتاح «غياب جماعة أكاديمية وبحثية متخصصة في أمور وحقول وفضاءات عديدة» [3] وهذا ما يفسر من وجهة نظره سيادة ضرب من الرطانة الأيديولوجية المنتفخة بأحكام قيمة أخلاقية وأيديولوجية[4]. فثمة فقر معرفي بحركة طالبان في أفغانستان والقاعدة، سعى بعض المهتمين الى ملأه[5]، يقترن بغياب الكتابة

(1) المصدر نفسه، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص31.

(3) المصدر نفسه، ص3.

(4) المصدر نفسه، ص3.

(5) فهمي هويدي، طالبان: جند الله في المعركة الغلط (القاهرة، دار الشروق، 2001) يكاد هذا الكتاب أن يكون المؤلف الأول في مقاربته لظاهرة=

الموضوعية التي تتسم بالجدية عنهما.

إن عجز الخطاب السياسي والديني عن استنطاق الحدث الإرهابي الخطير الذي قام به الجيل الرابع من الحركة الإسلامية الذي ينعته عبد الفتاح بـ «الجيل الانترنيتي»يفسر من وجهة نظر بعض الباحثين بقلة الاهتمام وغياب مراكز الأبحاث التي تطال الحركات الإسلامية، فالدارسون للحركة الإسلامية هم «قلة محدودة»[1] في مصر أساسا، وبعض البلدان العربية الأخرى التي تولي هذا الأمر للأجهزة الأمنية التي تتكون معارفها عن الحركات الإسلامية المعاصرة عبر وسيط أيديولوجي أو إعلامي، مثل كتاب «الإخوان المسلمون نشأة مشبوهة وتاريخ أسود» الذي تم توزيعه في سورية على جميع الحزبيين في فترة صراع السلطة مع الإخوان المسلمين في سوريا والذي لا يساهم إلا في زيادة الطين بلّة.

من هنا، كما لاحظنا في فصول سابقة، فأن نزعة الهجاء والتشفي والوصف والتقريض والسجال، تصبح بمثابة نتائج لهذا الواقع الذي تنحسر فيه الدراسات الجادة، ويغيب عنه الباحثون المحكمون بإرادة معرفة، فالقلة من الباحثين، تظل شاهدا على غياب حقيقي للدولة والمؤسسات والنخب عن معرفة حقيقية بالظاهرة الإسلامية وتجلياتها. يكتب عبد الفتاح «أن خطر ما كشفت عنه أحداث الحادي عشر من

= طالبان وتفهمه لها بعيدا عن أحكام القيمة التي تغزو الكتابات البحثية وحقول الإعلام؟ .

(1) نبيل عبد الفتاح، المصدر السابق، ص31.

أيلول، يتمثل في خطورة تأخر الدولة والمؤسسات الرسمية والسلطات الدينية عن تلبية مطالب الإصلاح الديني والسياسي عموما، في الخطابات الدينية المصرية، تحديدا»[1].

يتساءل عبد الفتاح الذي يسوق أمامه الكثير من الحقائق، تساؤلا جوهريا، غاب عن أغلب الدارسين الواقعين تحت هيمنة الأعلام: هل صدمة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر مبعثها بروز مجهول لدى الكثيرين، أم أنه معلوم لمن كان يتابع تطور النظم السياسية وتحالفاتها الداخلية والإقليمية والدولية، والحركة الإسلامية السياسية، ولا سيما الراديكالية التي طوَّرت كما اكتشف عبد الفتاح دون غيره ملكة إرهابية غير مسبوقة هي بمثابة براءة اكتشاف لها؟[2] على أن الأهم، كيف نفسر هذا المعلوم؟ وهل يمكن لملكة الخيال الإرهابي عند الراديكاليين الإسلاميين الآخذة في التنامي أن تساهم في الكشف عن معلوم الحدث، وذلك على طول المسار الممتد من أحداث نيروبي الى مركز التجارة العالمي، أم أن عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية في نهاية عقد التسعينات من القرن المنصرم، من شأنها أن تقدم الجواب وذلك بعيدا عن التفسيرات التي تجعل من العنف بنيويا على صعيد الإسلام أو على صعيد الحركات الإسلامية بخاصة تلك التي تملك مخيلة إرهابية؟

الإسلام السياسي الراديكالي معولماً: العولمة والكارثة؟

في دراستهما عن «عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية : الحالة

(1) المصدر نفسه، ص45.
(2) المصدر نفسه، ص29.

المصرية، 2002» والصادر ضمن سلسلة «كراسات إستراتيجية» عن مركز دراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، التي هي من الدراسات الجادة التي يغيب عنها الهمز واللمز وتخلو من الرطانات الأيديولوجية، يرى كل من جهاد عودة وعمار علي حسن اللذان يعيبان على الفكر العربي ضعفه المعرفي وسيادة الرؤية الأيديولوجية فيما يخص الإسلام السياسي، ودوران معظم الدراسات في فلك «المرجوح» على تعبيرهما، دون أن تقطع بيقين[1]، أن أواسط عقد التسعينات من القرن المنصرم شهد بداية السير على طريق التعولم، حيث اكتسب خطاب الحركة الإسلامية الراديكالية المصرية طابعا أمميا ونظرة عابرة للقوميات على حد تعبيرهما.

في الحقيقة هما يميزان، بين النصف الأول من عقد التسعينات الذي يتزامن مع انتشار جماعة الجهاد الأفغاني عبر القارات الخمسة، ففي النصف الأول من هذا العقد، تمكنت الجماعة الإسلامية الراديكالية المصرية من اكتساب مهارات عديدة، ومن صناعة إعلام مضاد، وذلك بفضل عصر المعلومات والتقنية الحديثة، ومن تكوين نواة لشبكة عالمية و«لجنة ارتباط عليا تشرف على الجماعة الإسلامية المتطرفة»[2] كما سمّتها السلطات المصرية، وظيفتها دعم نشاطات أعضاء هذه الجماعة المنتشرين في دول عربية وعالمية، أما النصف الثاني فيبدأ من العام 1995 الذي يمثل «نهاية منتصف الرحلة» بالنسبة

---

(1) جهاد عودة وعمار علي حسن، عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية: الحالة المصرية (القاهرة، الأهرام: كراسات إستراتيجية، 2002) ص3.

(2) المصدر نفسه، ص16.

لسير الإسلاميين الراديكاليين المصريين «نحو العولمة» وصولا الى الذروة في العام 1998 الذي سيشهد انضواء تنظيم الجهاد ومجلس شورى الجماعة الإسلامية تحت لواء ما سميت بـ **«الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود الصليبيين»**[1]، وما ترتب على ذلك من تداعيات لاحقة أقواها كان زلزال الحادي عشر من أيلول الدامي.

بالنسبة للمؤلفين، يظل إعلان الجبهة المذكورة أعلاه، نقطة التحول الرئيسية على طريق وصول الإسلاميين الراديكاليين المصريين الى مرحلة «التعولم» لنقل الى مرحلة **«الصراع المعولم»** فقد بدأ تنظيم الجهاد يعد نفسه لمنازلة «العدو الأبعد» بدلا من «العدو الأقرب» أي أمريكا بوصفها «دار جاهلية» مرة، وبوصفها «الطاغوت الأكبر» مرات، فما هي إلا قوة جاهلية بحسب أيمن الظواهري تسعى الى تكريس الجاهلية واستنزاف الشعوب يكتب الظواهري في «فرسان تحت راية النبي»: إن الاقتصار على العدو الداخلي فقط لن يجدي في هذه المرحلة. . . . .لأنه لا يمكن تأجيل الصراع مع العدو الخارجي. . . . فالتحالف اليهودي ـ الصليبي لن يمهلنا حتى نهزم العدو الداخلي ثم نعلن الجهاد عليه بعد ذلك»[2]

من وجهة نظر جهاد عودة وعمار علي حسن، أن أيمن الظواهري وبعد أن خلت له الساحة بعد انكفاء التنظيمات التي وقعت على بيان الجبهة الإسلامية العالمية، بدا محركا للأحداث من خلف ستار يقف ابن لادن في واجهته[3]، وهذا ما لا يراه منتصر الزيات.

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص29.

(3) المصدر نفسه، ص33.

ففي كتابه الشهير «أيمن الظواهري كما عرفته، دار مصر المحروسة، 2002» والذي يحمل بين طياته كثيرا من التقريض والمدح للظواهري وأصوله النبيلة وأخلاقه الكريمة وشخصيته الكاريزمية، يرى الزيات إن ولادة الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين، جعلت من تنظيم الجهاد الذي يسعى لإقامة دولة إسلامية في مصر، مجرد جناح ثانوي تابع لتنظيم القاعدة، وحوّل الظواهري الى شخص ثانوي فأجبره على التخلي «عن دور البطولة ليكتفي بدور مساعد البطل»، على حد تعبير الزيات[1].

يؤكد الزيات مرارا على تأثر الظواهري ولأسباب موضوعية بشخصية بن لادن، وذلك على الرغم من قدرة الظواهري على إحداث تحولات جذرية وإستراتيجية في فكر بن لادن بعد لقائهما في أفغانستان في منتصف 1986، ولكنه يلفت النظر الى التأثير الكبير لابن لادن في الظواهري في تحوله من منازلة العدو القريب الى العدو البعيد، فقد سنحت الفرصة لابن لادن «حين وجه النصح للظواهري بضرورة وقف العمليات العسكرية المسلحة داخل مصر وأن يتحالف معه ضد عدو مشترك هو الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل»[2] الذي ارتدى مع بروز الجبهة الإسلامية المعولمة واجبا شرعيا وضرورة حتمية.

من وجهة نظر الزيات التي تختلف مع وجهة نظر الظواهري في جهادها ضد أمريكا وإسرائيل «إن السير وراء الرغبة الانتقامية لدى بن

---

(1) منتصر الزيات، مصدر سبق ذكره، ص129.

(2) المصدر نفسه، ص178.

لادن دون حساب لردود الفعل الأمريكية والدولية وتأثيرها على مستقبل الحركات الإسلامية تسبب في تقديم الإسلاميين الى الأمريكيين وحكومات دول أخرى على طبق من ذهب ليفتكوا بهم على مرمى من الجميع»[1]

لا يختلف الزيات مع بن لادن والظواهري بأن التصدي لأمريكا هو واجب شرعي وضرورة حتمية، لكنه يختلف معهما في أسلوب التعاطي مع الدولة العظمى التي زلزلت الأرض تحت أقدام الإسلاميين على حد تعبيره، وجنت حركات إسلامية لم يكن استهداف أمريكا ضمن برامجها ثمن الخطأ الكبير. وهنا يتساءل الزيات: هل كان الظواهري يقدر بالفعل رد الفعل الأمريكي تجاه الهجمات في نيويورك وواشنطن فيما لو صح اتهام القاعدة[2] ومن وجهة نظر الزيات أن الجواب لا. من هنا دعوته الى المخلصين في الحركة الإسلامية الذين دفعوا ثمن أخطاء بن لادن والظواهري لإصلاح الخلل الكبير وفض الاشتباك الذي قادهم الى الانحراف عن جادة الطريق والذي قادهم الى الخلط بين القضايا الحقيقية والأخرى المفتعلة. الزيات متفائل بإمكانية العودة الى نقطة الانطلاق الحقيقية التي من شأنها تصحيح المسار، ولكن آخرين يرون أن ثمن الخطأ الفادح هو هزيمة الإسلام السياسي كما يكتب أوليفيه روا مجددا[3]؟ والسؤال هل يشهد العقد الحالي

---

(1) المصدر نفسه، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص18.

(3) اوليفييه روا، عولمة الإسلام السياسي، ترجمة لارا معروف (بيروت، دار الساقي، 2003).

تصحيحا في مسار الإسلام السياسي أم انه سيشهد نهايته؟ ذاك هو التحدي وذاك هو السؤال المطروح على الجميع وفي مقدمتهم أهل الرطانات الأيديولوجية الذي ما ملّوا من تكرار بلاهاتهم الأيديولوجية؟

شاهد عيان من الداخل:

في سعيه إلى تقديم خلاصة تجربته في إطار «الجماعة الإسلامية» للأجيال الجديدة، بوصفه شاهدا عليها وعضوا بارزا فيها، يقودنا منتصر الزيات في كتابه «الجماعة الإسلامية: رؤية من الداخل، 2005» إلى أن التعولم الذي جاءت به التيارات الجهادية الذي يعطي الأولية لمجاهدة العدو الأبعد، أي أمريكا، هو ناتج «فبركة جهادية» إن جاز التعبير، وناتج رؤية حسيرة للعالم، ويرتد من وجهة نظره لأسباب أيديولوجية بنيوية تتعلق بأيديولوجيا التكفير(فكرة الحاكمية التي تقوم على تكفير المجتمع والحاكم كما فهمتها هذه الحركات والتي كانت تعيب على الإخوان المسلمين عدم أخذهم بمفهوم الحاكمية) والتي عششت داخل خطاب التيارات الجهادية، فهو يرى أن فشل مشروع الجماعات الإسلامية يرجع الى أن المعطيات التي قام على أساسها كانت خاطئة، فقد بدا لي والقول له «إن فهمنا للنص فيه خلل، وأن جمعنا للأدلة حتى نصل الى نتيجة بعينها فيه خطأ، لم يكن أبدا أن نجنح الى تقسيم المجتمع، أو نعتقد أننا أصحاب التأويل الصحيح الوحيد للإسلام، فمكمن الخطر هو في احتكار فئة ما الحديث باسم الإسلام، وهذا ما وقعنا فيه، صرنا نفتي في الدين بمجرد أن أطلقنا لحانا، وكان ينبغي أن نعطي لأنفسنا فرصة التبحر في العلوم الشرعية لوقت

كاف» ويضيف[1] «كنا نستبعد كل ما يتعارض مع فهمنا، كل التأويلات، حتى التي وردت في أمهات الكتب، لا نلتفت إليها لمجرد أنها تخالف قناعتنا»[2]

كان منطق الاستبعاد قاعدة على صعيد الجماعة الإسلامية المصرية، على الرغم من مجافاته وقطيعته مع قاعدة «لا إكراه في الدين» قاعدة تمهد الى خطوات لاحقة تقوم على نفي الآخر، وليس هذا وحسب، بل تصفيته حتى ولو كان من داخل التيار الإسلامي، فما بالك بمن هم خارجه؟. أحيانا تأتي التصفية بسبب بسيط وتحت قاعدة «لا تجادل» ومن يعترض يطرد وإذا كرر ذلك ينتهي الأمر به الى التصفية، ومنتصر الزيات يأتي بمثالين: الأول مع حسن هلاوي أحد زعماء الحركة الإسلامية فقد كان الهلاوي مساجلاً يساجل شكري مصطفى الذي كان يضيق ذرعا بهذا السجال، ويفتي فورا بتكفير المساجل وتصفيته، فقد ساجل الهلاوي مصطفى وبعض كبار أتباعه، وأقام عليهم الحجة فيما يتعلق بـ «الحاكمية» وأيديولوجيا التكفير وفي كثير من القضايا وكان يسجل هذه المناظرات على شرائط كاسيت، فذهبوا الى بيته في الطالبية وحاولوا قتله وفعلا ضربوه وكادوا أن يقتلوه لولا أن رعاية الله أدركته وعولج من هذا الاعتداء»[3].

الحادثة الثانية التي يرويها منتصر الزيات هي حادثة اغتيال وتصفية

---

(1) منتصرالزيات، الجماعة الإسلامية :رؤية من الداخل (القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005) ص41.

(2) المصدر نفسه، ص41.

(3) المصدر نفسه، صص42-43.

الشيخ الذهبي وزير الأوقاف في مصر. كان الشيخ الذهبي في بؤرة الضوء كما يقول الزيات وكان من كبار رجال العلم المحترمين حقيقة وكان زاهدا ورجل بر على حد توصيف الزيات وكان يتعرض بالنقد العلمي لفكر التكفير ليردع الآخرين، ولكن شكري مصطفى ضاق ذرعا به مما أدى الى اغتياله؟[1].

كانت أيديولوجيا التكفير تنهض على قاعدة من فهم بسيط للإسلام وعلى احتكار تأويل جديد للإسلام، وهذا ما يفسر تلك الجفوة بين الجماعات الإسلامية المتشددة التي تأخذ بظاهر النص وتحتكر تأويله وبين المؤسسات الدينية الرسمية، وهذا ما قاد الى فجوة بين الإرث الإسلامي التقليدي في مجال العنف الجهادي وبين الجماعات الإسلامية التي أصمّت أذنيها عن كل التأويلات الموروثة التي تجافي تأويلها وتردعها عن ممارسة العنف.

إن السؤال الذي يطرح نفسه على النخب المثقفة التي بدت معنية بالإجابة على التحدي الذي فرضه زلزال الحادي عشر من أيلول، وبإلحاح: من أين يأتي كل هذا العنف؟ وهل يستقي كل مقوماته من أيديولوجيا التكفير التي تمهد وتقود الى تصفية الآخر واستبعاده من الحاضر، حاضر التأويلات الجديدة للجماعات الإسلامية المحكومة برد الفعل على الاستبداد السياسي بالدرجة الأولى وعلى الاستبداد الفكري/الديني ممثلا بطاعة الحاكم التي تحظى بمكانة كبيرة في إطار المؤسسة التقليدية كالأزهر الشريف مثلا؟ أم من الماضي القريب /

(1) المصدر نفسه، ص43.

البعيد؟ والى أي مدى ساهم التاريخ البعيد الذي جاء بخوارج ذلك الزمان والتاريخ القريب الذي جاء ب «أزارقة» هذا الزمان في دفع أيديولوجيا التكفير الى الواجهة وذلك على حد تعبير عبد الإله بلقزيز الذي يحلو له أن يسوق أمامه مزيدا من الشتائم لقادة التيار الجهادي(أنصاف متعلمين وضالين فكريا. . . . الخ)[1]؟

المتتبع لحركية الخطاب العربي المعاصر في قراءته لظاهرة الإسلام السياسي في أشد أشكالها غلواً وتكفيراً، يلحظ مواقف متباينة مضمرة بالكثير من الأيديولوجيا يمكن تمييز ثلاثة منها :

أولا: ثمة اتجاه أيديولوجي سياسي يجب ظاهرة الإسلام السياسي بالجملة، فالكل سواسية؟ إذ هو يرفض ذلك التمييز السائد بين التيار المعتدل داخل الإسلامي السياسي والتيار الراديكالي، لنقل بين الإخوان المسلمين وبين الجماعة الإسلامية على سبيل المثال، وفي هذا السياق الذي خير من يمثله نصر حامد أبو زيد في قراءته «للخطاب الديني: رؤية نقدية» يرى أبو زيد أن أيديولوجيا التكفير تدين بمرجعيتها الى «مفهوم الحاكمية» الذي جاء به سيد قطب، صحيح أن التكفير يمثل الى جانب «الحاكمية» و«النص» عنصرا أساسيا في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء، إلا أنه يظهر كنتيجة لمفهوم الحاكمية فالمفهوم يؤدي الى إهدار العقل ومصادرة الفكر على المستويين العلمي والثقافي، وثانيا الى تكريس

(1) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002) ص273.

أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفا وثالثا يؤسس للديكتاتورية ورابعا وهو الأهم يقوم على نفي الإنسان الذي يوضع في مقارنة مع الله ولذلك ليس غريبا أن يقود التكفير ومفهوم الحاكمية الى اغتيال الإنسان على صعيد الفكر والواقع معا؟ أقل ما يقال عن هذا الاتجاه أنه ينسف الإسلام السياسي جملة وتفصيلا وذلك انطلاقا من موقف أيديولوجي و/حداثوي ومن أحكام مسبقة تنطوي أيضا على ضرب من تكفير للإسلام السياسي بهدف استئصاله[1]؟؟

ثاني: الاتجاه الثاني ويمثله كما أسلفت منتصر الزيات فهو يرى أن فقه العنف الجهادي الذي طوّره كرم زهدي من داخل السجن يعود بمرجعيته الى كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج، والذي يعود بدوره الى ابن تيمية، هكذا نرى أن شهادة منتصر الزيات التي هي شهادة شاهد عيان ولاعب أساسي على مسرح الحدث ترد العنف الى ابن تيمية، لذلك ليس غريبا أن يكتب رفعت سيد أحمد في كتابه الجديد «قرآن وسيف» الذي يحاكي فيه بعض العناوين التي راجت والتي تربط الإسلام بالسيف على الطريقة الإستشراقية «أن ابن تيمية هو الذي قتل أنور السادات وليس تنظيم الجهاد»[2]. نتيجة خطيرة ستدفع كما سنرى بعد قليل

---

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني وهذه الرؤية هي رؤية لا فكرية ولا سياسية لأنها تضع الجميع في سلة واحدة تمهيدا للحل الأمني وهنا تكمن أزمة الفكر العربي والعقل السياسي العربي؟ وهذا ما درسناه في فصل سابق.

(2) رفعت سيد أحمد، قرآن وسيف: من ملفات الإسلام السياسي (القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002) ص115.

الى نتائج تدمغ التاريخ الإسلامي من بداياته بالتكفير. إن الزيات يقفز على سيد قطب ومفهوم الحاكمية ليعود الى ابن تيمية؟ وهو لا يخبرنا بمدى المقاربة التأويلية بين تأويل كرم زهدي أو محمد عبد السلام فرج، وبين تأويل ابن تيمية، خاصة بعد مقدمته التي ارتأى فيها أن معظم المعطيات التي استند إليها مشروع الجماعة الإسلامية كان خاطئا؟ فهو لا يذهب بالغلو والتكفير والتطرف الى جذورهما؟ كما هو بيِّن، فهذا الاتجاه ينطوي على مراجعة ويتلمس أعذارا بهدف إعادة تأهيل الجماعة من جديد وفتح الباب أمام مجال سياسي يجب أيديولوجيا التكفير.

الاتجاه الثالث :يجعل من أيديولوجيا التكفير بمثابة جرثومة تخلف أبدي، فأيديولوجيا التكفير ليست حديثة العهد، ولا ترتد الى التأويلات الخاطئة التي مارسها الراديكاليون الإسلاميون، بل الى الماضي البعيد وتحديدا مع فجر الإسلام، وبالضبط مع حروب الردة التي قادها الخليفة الإسلامي الأول أبو بكر الصديق، هذا ما يقوله على عجل عبد الإله بلقزيز في كتابه «الإسلام والسياسة، 2001» فمن وجهة نظر بلقزيز التي تلتقي مع قراءات استشراقية سائدة ومع رؤى سياسية تقوم على نفي ظاهرة الإسلام السياسي، أن أيديولوجيا التكفير نشأت مع حروب الردة كما أسلفت، فقد فسر عدم دفع الزكاة كركن أساسي من الإسلام على أنه كفر لأنه يهدم ركنا من الإسلام، ولذلك فقد حسم الخليفة الراشدي معنى الردة محتسبا عصيان المرتدين تمردا على الدين لا على السلطة فحسب بذلك تكون «حروب الردة» في التاريخ الإسلامي، أول بيان رسمي يعلن ميلاد أيديولوجيا التفكير التي

ستنتشر في التاريخ العربي انتشار النار في الهشيم[1].

ما يريد قوله بلقزيز، والذي لم يسبقه إليه أحد أن أيديولوجيا التكفير لها تاريخ وتاريخها يعود الى الجذور الأولى وهذا يعني أن أيديولوجيا التكفير يمكن تمديدها على تاريخ يمتد الى /1500/ سنة، ولا حل بذلك إلا بإعادة نظر جذرية في تاريخ حضاري بأكمله أو بجّب الإسلام جملة كما يعلن بعض الحداثويين؟

لا تنفع استدراكات بلقزيز اللاحقة من إدانة تاريخ بأكمله، واللافت للنظر، أنها تلتقي مع أشد التنظيرات الاستشراقية وأكثرها غلوا والمعادية للإسلام. إن بلقزيز بذلك يقطع مع الاجتهادات التي تحصر العنف والغلو في الحركات الراديكالية الإسلامية والتي يمكن إصلاحها كما يفعل قياديون من خلال مراجعاتهم الجديدة. انه يمدد العنف والتكفير على كل التاريخ الإسلامي فكيف السبيل الى إنقاذ هذا التاريخ الذي تشد إليه الرحال دائما، إما بهدف الإهتداء به كما تفعل الكثير من الأمم، أو بهدف محاكمته على عجل لإصدار أحكاما قاسية بحقه؟.

هل «الإسلام مفجوع بفقدان غلبته»؟

ثمة هوة كبيرة بين الماضي الإمبراطوري الإسلامي الذي تشد إليه الرحال دائماً من قبل الخطاب الإسلامي الاحتجاجي والتحشيدي، كذلك الخطاب القومي، وبين الحاضر العربي المجزأ والمهدد بمزيد

(1) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001) صص88-89.

من الاحتلال والتفتيت، وما بين الماضي التليد والحاضر البليد، يقوم الخطاب الإسلامي الاحتجاجي / التحشيدي بردم الهوة من خلال الخطابة والقول إن تخلفنا يرتد إلى بعدنا عن الإسلام من جهة، وهذا هو حال الشيخ على مسار تاريخي طويل يمتد من الأفغاني إلى محمد عبده إلى معظم شيوخنا المعاصرين، ويرتد من جهة أخرى وهي الأهم إلى تآمر الآخر علينا، والمقصود بذلك تآمر الغرب وجبروته، وهذا ما يفسر من وجهة نظر الكثير من الباحثين المعاصرين، هذا الدفع بالحلول إلى عنق الزجاجة واللهث وراء المعادلات المستحيلة الحل التي لا تتصور إمكاناً لنهضة الأنا إلا بغياب الآخر وذلك على صعيد الخطاب الإسلامي في أشد أشكاله الفكرية تطرفا (خطابات سيد قطب ومحمد قطب على سبيل المثال) والتي لا تتصور مكاناً لائقاً للمسلمين إلا بقيادة العالم والقوامة عليه[1] وذلك عبر خطاب تضخيمي يعزي للعرب صفات قيادية أزلية؟ وفي الحقيقة فإن هذا الخطاب لم يكن حصراً على الخطاب القطبي المنتج للأيديولوجيات الأصولية في أشد أشكالها تطرفا، بل تعداه إلى خطابات إسلامية تنويرية بقيت مندفعة إلى ما يمكن تسميته بحقل الميثولوجيا النهضوية المفلسفة، ففي كتابه «الاستغراب» لا يرى حسن حنفي إمكاناً لنهضة الأنا إلا على حساب الآخر، إنه يحيلنا إلى ما يسميها بالدورة السباعية التي مدتها سبعمائة، ففي نهاية كل سباعية تنهض الأنا وينحسر الآخر، ثم

---

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة، دار الشروق، 1992) المجلد الثاني، الأجزاء 5 ـ 7 ص992 وهذا هو تفسيره للآية القرآنية الكريمة «لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» [المائدة: 105].

تكتب النهضة للآخر على حساب الأنا وهكذا دواليك. . .[1]

في الحقيقة، فإن التصور الذي لا يرى إمكاناً لنهضة الأنا إلا بغياب الآخر، يظل مضمراً بأمرين، الأول، إنه يعزي قصورنا التاريخي إلى وجود الآخر حصراً، وبذلك يظل مضمراً بالعقلية التآمرية التي تتصور الغرب دائماً بموقع المتآمر على الأمة الإسلامية ورسالتها الخالدة، وهي التحليلات التي غزت الخطاب الجهادي والإسلامي عموما بعد زلزال الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. والثاني: تنحيته لكل ما من شأنه أن يكون نقداً ذاتياً يشير إلى مكمن الداء الذي سبق تاريخ التآمر الغربي والذي كان بمثابة نتيجة لهذا التخلف التاريخي.

مع إقراره بـ «الأدواء التي سببها لنا مثل هؤلاء الأعداء» إلا أن **عبد الوهاب المؤدب** يرى في كتابه **«أوهام الإسلام السياسي»** الصادر في سياق زلزال الحادي عشر من أيلول، أن من الضروري دحض هذه الفرضية التي ترجع الداء اللاحق بنا لفعل الآخر لأنها بذلك تنزع المسؤولية عنا، أضف إلى ذلك أنها تحول بيننا وبين نقد الذات، بصورة أدق، لا تجعلنا نرى مكمن الداء، من هنا أهمية دحض هذه الدعوى القاطعة كما يرى، كعمل سابق على ما عداه، وكعمل يعلمنا كيف نلتفت إلى قدرنا المسؤول[2].

من جهة أخرى، لا يرد عبد الوهاب المؤدب تخلفنا إلى الإسلام

---

(1) حسن حنفي، علم الاستغراب (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2199) ص 495وما بعد.

(2) عبد الوهاب المؤدب، أوهام الإسلام السياسي، ترجمة محمد بنيس والمؤلف (بيروت، دار النهار، 2002) ص8.

كجوهر، فليس الإسلام هو أصل الداء والمصيبة، بل المصيبة هي بما فعله المسلمون أنفسهم بالإسلام.

يوظف عبد الوهاب المؤدب منذ البداية على عجلة وخفة منهجه للكشف عن أصل الداء وبالتالي وصف الدواء للخروج من عنق الزجاجة ومن دوامة التخلف الحضاري، لا بل أنه يتيه فخراً في منهجه وانجازه هنا الذي يعزي التخلف إلى ما فعله المسلمين بأنفسهم وبإسلامهم.

من وجهة نظر عبد الوهاب المؤدب، أن الأصولية الإسلامية هي الداء، وهو لا يفرق بين أصولية وأخرى، فالكل سواسية، الأخوان المسلمون والجماعة الإسلامية وكل التيارات التكفيرية الجهادية، على طريقة نصر حامد أبو زيد كما مر معنا[1]، وهو ما لا يستقيم والبحث العلمي، لكنه يستقيم مع الظرف الذي يولد هذا النوع من الكتابة التي ينشدها المؤدب؟.

لا يكتفي المؤدب بالإشارة إلى الأصولية كداء، بل يؤثر البحث عن «أصل الأصولية وفصلها» أي جينالوجيا الأصولية على طريقة نيتشه، وفي بحثه يعود بنا إلى أحمد ابن حنبل وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب مروراً بابن تيمية كحلقة وصل، وصولاً إلى حسن البنا، ليحكم على خطاب البنا الذي هو مؤسس الأصولية المعاصرة، وبدون أي تحليل، بأنه يصلح لأن يكون «أنموذجاً للهذيان المعادي

(1) المصدر نفسه، ص8.

للغرب»[1] ويضيف «في نص البنا يمكن تبين زخم المعاداة للغرب الذي يجري التعبير عنه عبر خطاب بدائي يغرف اقتناعاته كأنها من المسلمات»[2] والنتيجة التي يقودنا إليها أن هذا الخطاب الإسلامي المعادي للغرب شكل محوراً لنشر الكراهية، وهو أخذ أعراض داء الإسلام، الذي يدفعنا إلى باحة خطاب إسلامي مثير للشفقة» ونموذجاً «للأطروحات الساذجة التي تلقفتها الآذان المتلهفة لأشباه المتعلمين الذين يتآكلون حقداً»[3] وحقداً بالطبع على الآخر الغربي الذي غلبهم في عقر دارهم، فثمة إحساس بالفجيعة يغلب على خطابات وسلوك أغلب المسلمين، الفجيعة من فقدان الغلبة التاريخي، والأهم من غلبة الآخر الغربي.

إن المؤدب لا يؤسس لخطاب سوسيولوجي في دراسة الظاهرة الأصولية، وكان له أن يستفيد كثيراً من هذه الإنجازات في الغرب، ولذلك نراه يحصر الأصولية في الجانب السيكولوجي، فالأصوليون الذين ما فاقوا من صدمة الغرب، يظهرون بامتياز في خطاب المؤدب كحساد نموذجيين للغرب وهذا هو مصدر كره الغرب عند الأصولية، وهو بذلك يقتفي خطى شيخ المستشرقين برنارد لويس في كتابه «الإسلام والحداثة: ما الخطأ الذي حصل» الذي يظهر العرب حساداً نموذجيين للحضارة الغربية، وهذا ما يقوله أيضاً توماس فريدمان وبخفة عالية، فالحسد والكره وحدهما يقفان وراء سلوك الأصولية في

(1) المصدر نفسه، ص121.

(2) المصدر نفسه، ص121.

(3) المصدر نفسه، ص121.

أحداث الحادي عشر من أيلول والأسباب ليست سياسية تتعلق بسلوك الولايات المتحدة بل لأسباب ثقافية تنهل من رحم الأصولية الممتد من أحمد ابن حنبل إلى ابن تيمية إلى الأفغاني وصولاً إلى حسن البنا الرحم الأصولي الذي جاء منه الجميع.

من هنا ليس غريباً أن يكون الجواب في الخطاب الإعلامي في الغرب الذي يستقي مواده من كتابات من هذا القبيل على لماذا يكرهوننا بالجواب **لأنهم يحسدوننا؟**.

لا يرى عبد الوهاب المؤدب في خطابه الذي يدَّعي ويزعم فيه النجاعة، إلا الأصولية الإسلامية باعتبارها مصدرا للشر، وبذلك يغفل خطابه عن ما عداها من الأصوليات التي قد تكون أكثر تطرفاً منها كالأصولية الهندوسية كذلك الأصولية المسيحية، ومع أن الأصولية باتت ظاهرة تاريخية وكونية عامة، إلا أن المؤدب لا يرى كما أسلفت إلا الأصولية الإسلامية التي هي أصل الداء ومكمن البلاء معاً.

في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» راح الباحث الإسلامي محمد أركون يعزي انتشار الأصولية في أوساط الشباب المسلم المتعلم تعليماً عالياً، إلى حالة سيكولوجية نفسية يمكن دراستها من منظور الاكتشافات الجديدة الخاصة ب «الإنسان العصبي» الذي يمكن الحجر عليه، وقد تعرضنا لذلك في الفصل الأول، أما عبد الوهاب المؤدب الذي يسوق استنتاجاته السريعة على عجل، فهو يعزي انتشار الأصولية المعاصرة إلى الحقد الدفين على الغرب الذي هو ناتج إسلام مفجوع بغلبته، فالحاقد هو إنسان عصبي يمكن الحجر عليه أو تمديده على

سرير التحليل النفسي وتقطيعه عنوة لمعرفة مكامن الحقد التي تاه عنها المؤدب ولما يهتدي إليها بعد؟.

كان ممكنا لصدمة الحادي عشر من أيلول، أن تدفع العقل العربي الى اليقظة والإصلاح الديني، ولكن واقع الحال وكما رأينا لم يدفع الى ذلك، فجاءت كتابات عجلى لا تخفي رطانتها الأيديولوجية، داعية الى إقصاء الآخر والأهم إقصاء تاريخ يمتد من الخليفة الراشدي أبو بكر الصديق الى ابن تيمية الى حسن البنا باعتباره أيضا مصدرا لكل الشرور ولكل الرؤى المشوهة عن الغرب، هكذا تقودنا بعض الرطانات الأيديولوجية الى محاكمة الماضي القريب والبعيد والتي قد يتكفل بها أحد جنود المارينز ممن خدموا في سجن أبو غريب؟

كيف السبيل الى الخروج من عنق الزجاجة: نحو حلف جديد؟

في إطار المساعي الحثيثة للخروج من حالة الاستقطاب والإقصاء والعنف القائم بين الجماعات الإسلامية وبين السلطة، وبين الجماعات الإسلامية والآخر البعيد، والذي عادة ما يعود وبالا على الأمة، عرفت الساحة العربية في العقد ونيف المنصرم أكثر من دعوة الى «حلف فضول جديد» أو «عقد اجتماعي سياسي جديد» من شأنه أن يكون فاتحة لعلاقة جديدة، لنقل لعهد ديمقراطي جديد يؤسس للمتعدد والمختلف وقبول الآخر وذلك انطلاقا من أن الديمقراطية في أبسط تعاريفها هي القبول بالآخر.

سوف أتوقف في خاتمة هذا الفصل، عند ثلاث من هذه الدعوات، التي سعت للخروج من عنق الزجاجة والطريق المسدود.

كان الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس، قد دعا في وقت مبكر من عقد التسعينات المنصرم (انظر كتابه «الحريات العامة في الدولة الإسلامية، 1993) الى «حلف فضول جديد» [1] لنقل معه أيضا، الى «جبهة ديمقراطية عالمية ضد الاستبداد واغتصاب حريات الشعوب»[2]. لا يخفى على الغنوشي أن الدعوة الى حلف فضول جديد كذلك الحلف التاريخي الذي عرفه العرب قبل الإسلام والذي عقد في دار ابن جدعان والذي أشاد به الرسول ﷺ، تنطوي على إقرار علني بأن ظلم ذوي القربى قد بلغ حدا تجاوز به كل من سبقه، وأن سيل الاستبداد العربي قد بلغ الزبى، وأن لا مخرج من هذه الحالة إلا بحلف فضول جديد، يضع حدا للظلم ويكون فاتحة لعهد جديد، ودعوة الى **«جبهة عالمية ديمقراطية»** ضد الاستبداد أيا كان وجهه ووجهته، سواء كان استبداد الداخل، أو استبداد أو استكبار القوى العالمية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التي تهدد أساطيلها بإعادة تدويل العالم العربي واحتلاله.

ما يشغل الغنوشي هو الاستبداد من جهة، وتوسيع دائرة التحالف من جهة ثانية، وذلك على مستويين على مستوى الخطاب الإسلامي المشرقي المعني بتجاوز اختناقاته الفكرية والتي تقوم على نفي الآخر، من هنا دعوة الى **تجاوز الخطاب القطبي** والتأسيس على المستوى الثاني لخطاب إسلامي جديد يضع في أولوياته الاستفادة من

---

(1) الدكتور راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993) ص309.

(2) الغنوشي، المصدر نفسه، ص315.

تجربة التحديث الغربية وفي مقدمتها الديمقراطية، **والقيام بعملية نقد جذرية لأيديولوجيا التكفير** التي تعشش داخل هذا الخطاب والتي ينقسم العالم بموجبها الى دار إيمان ودار كفر.

الدعوة الثانية جاءت على لسان الباحث المصري حسنين توفيق إبراهيم في كتابه «النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر، من التسامح الى المواجهة، 1998» فمن وجهة نظر حسنين توفيق إبراهيم أن الحاجة ماسة الى **«عقد اجتماعي جديد»** بين السلطة والإخوان المسلمين بقاعدتهم العريضة التي تفوق حجم قاعدة أكبر حزب معارض في البلاد، عقد يحتوي كافة الضمانات التي تكفل حرية تشكيل التنظيمات السياسية، واحترام مبدأ التداول السلمي للسلطة من خلال انتخابات حرة ونزيهة، واحترام حقوق الإنسان.....الخ وذلك في محاولة للخروج من عنق الزجاجة وسلوك الإقصاء، ولكنه إدراكا منه لهشاشة الواقع السياسي في مصر وواقع التنظيمات السياسية في مصر، يرى أن لا سبيل الى العقد الجديد إلا بتوفر شرطين الأول: قيام الإخوان المسلمين بعملية تجديد فكري وسياسي يتضمن مراجعة نقدية للكثير من المفاهيم، وفي مقدمتها مفهوم الحاكمية الذي يؤسس لأيديولوجيا التكفير ولا يعني هذا كما يقول حسنين التخلي عن مرجعيتهم الإسلامية، بل تطوير رؤاها ومواقفها التي تستند الى تلك المرجعية وبخاصة فيما يتعلق بالأمور والقضايا المتغيرة التي هي محل الاجتهاد. أما الثاني فهو اقتناع النظام الحاكم وقبوله بالإصلاح السياسي[1].

---

(1) حسنين توفيق إبراهيم، النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر: من التسامح الى المواجهة (بيروت، دار الطليعة، 1998) ص203.

الدعوة الثالثة ذات طابع جذري، فهي تنكر على الواقع السياسي تحولاته من التسامح الى المواجهة أو بالعكس، فالمواجهة هي القاعدة ما لم نجتث أيديولوجيا التكفير التي تحكم السلوك السياسي والفكري للجماعات الإسلامية بشتى صفوفها، هذا ما يقوله عبد الإله بلقزيز في كتابه الذي مرّ معنا، وأقصد «الإسلام والسياسة :دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، 2001» لذلك فهو يدعو الى «**حلف اجتماعي سياسي جديد عريض**»[1] يضم كل قوى التنوير التي لها مصلحة بتجاوز منطق التكفير وحالة الاختناق وتضم سائر القوى المعنية بالدفاع عن الإسلام :عقيدة وثقافة للأمة جمعاء، وعن العقل والاجتهاد، والمعنية بالدفاع عن الوحدة الوطنية والتطور الديمقراطي، وفي ظن بلقزيز أن قيام مثل هذا التحالف ممكن بين سائر القوى المتضررة من أفعال «أزارقة» هذه الأمة، والمقصود بذلك الفروعيين والنصيين من قوى الإسلام الراديكالي، فهو يرفض أن ينعت الإسلاميون بالأصولية، فالأصولية من وجهة نظره درجة تشريف لا تليق بهؤلاء الذي يمكن نعتهم بـ «الفروعية الإسلامية» لان أدبياتهم السياسية كما يعبر عنها مقالات شيوخهم وأمراءهم هي معارف أقرب الى الفروع منها الى الأصول، وإلا كيف نفسر تشبثهم بنصوص المودودي وحسن البنا وسيد قطب وقطيعتهم مع الأصول العريقة الممتدة حتى ابن تيمية[2].

من قراءة بلقزيز التي لا تحسن الظن بالفروعيين على حد تعبيره، يظهر أن الحلف الاجتماعي السياسي العريض الذي يدعو له، يضم

---

(1) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، ص87.

(2) المصدر نفسه، ص141.

جميع المتضررين من أيديولوجيا التكفير وضحاياها كما أسلفت، وبلقزيز لا يتركنا نهبا للحيرة في بحثنا عن هؤلاء، فهؤلاء من وجهة نظره هم «العلمانيون المتنورون» الذين يمكن لهم أن يسحبوا البساط من تحت ما سمّاه بـ «الفروعية الإسلامية»، بهذا يدفعنا بلقزيز الى حالة من الاستقطاب التي عرفتها الساحة العربية في العقود المنصرمة، بخاصة إذا أضفنا الى جبهة المتضررين السلطات العربية، أو إذا ألحقنا بالسلطات العربية جبهة المتنورين العلمانيين الذين كانوا على مسار طويل حلفاء السلطة في سعيها للقضاء على الإسلام السياسي، بهذا نعود مع بلقزيز الى عنق الزجاجة من جديد والى حالة الاستقطاب؟.

إن بلقزيز لا يتساءل :لماذا انتكس التنوير؟ ولماذا خبت رايات العلمانية العربية؟ إنه يجدد الرهان على العلمانية العربية في إعادة صوغ المجال السياسي الديني العربي من جديد، والتأسيس لقبول الآخر، والمشكلة أن بلقزيز الذي يماثل بين سيد قطب ولينين في برنامجهم للثورة والتغيير[1]، يضعنا في مواجهة معادلة مستحيلة الحل، فالتكفير ليس وقفا على الحركات الإسلامية بمختلف أشكالها وفروعها، بل هو قديم قدم حضارتنا، انه يعود بالتكفير الى فجر الإسلام كما مر معنا، بصورة أدق الى حروب الردة التي قادها الخليفة الراشدي أبو بكر الصديق، فمن وجهة نظره «إنه يمكن احتساب حروب الردة على أنها أول بيان رسمي يعلن ميلاد التكفير» بهذا يضع بلقزيز على عاتق الحلف الذي يدعو إليه، مهمة من أصعب المهام، وهي الحرب على

---

(1) المصدر نفسه، ص147.

جبهة التاريخ وليس على فرعه المتأخر ممثلا بـ «الفروعية الإسلامية» وبما أن التاريخ أعرض من الجبهة العلمانية التي يدعو إليها، وهذا ما يعجز عنه المتنورون، فالحل يكمن بجب هذا التاريخ واللحاق بركب آخر وحضارة أخرى، فذلك أهون على النفس من مشقة العمل والحرب على جبهة الفروعية الإسلامية؟؟.

* * *

الفصل الثامن

الإسلام السياسي وضرورة الخروج من دائرة الفتنة: حظوظ المراجعة؟

في خطابه أمام اللجنة الإدارية للاتحاد الاشتراكي (جريدة «الاتحاد الاشتراكي7/ 7/ 2003) قال السيد عبد الرحمن اليوسفي رئيس الوزراء المغربي السابق في سياق الأحداث المؤسفة في الدار البيضاء التي شجبها بالمطلق :في الدار البيضاء ضرب المغرب وصدم المغاربة، ولكن هول الصدمة لن يمنع أن تقوم الأحزاب المغاربية بالمراجعة الضرورية التي بدونها قد تتكرر أحداث السادس عشر من مايو / أيار في الدار البيضاء، شرط ألا يجري تبرير الإرهاب والإجرام بحق المواطنين الأبرياء، أو العثور على دوافع موضوعية كما يقول اليوسفي، إذ ليست هناك أية شروط موضوعية تبرر الإرهاب، فمن يبيح لنفسه إراقة دماء الآخرين هو كالذي سمح لنفسه بامتلاك سلطة محاسبة الإنسان على معتقداته وإيمانه، فيكفر من يشاء وينزه من يشاء[1].

---

(1) عبد الرحمن اليوسفي، جريدة الاتحاد الاشتراكي المغربية 7/ 7/ 2003.

إن الخروج من دائرة الفتنة كما يرى اليوسفي، يقتضي القيام بمراجعة ضرورية، وبخاصة من تلك التيارات السياسية التي عزلت الدين واتكأت عليه، وظلت مشدودة إلى ما يسميها منتصر الزيات في كتابه الجديد «الجماعة الإسلامية: رؤية من الداخل، 2005» بـ«النظرية التكفيرية» التي تقوم على تكفير الحكم وأعوانه والمجتمع[1]. مراجعة من شأنها أن تطرح على بساط البحث مستقبل الحركات السياسية الإسلامية التي أباحت لنفسها استعمال سلاح الدين في السياسة سعياً وراء مكاسب انتخابية.

على مدى عقود عدة، وبخاصة في العقد الأخير من القرن المنصرم وبداية الألفية الجديدة، تعالت الصيحات من أجل مراجعة حقيقية لدور الدين في السياسة وكذلك دور السياسة في استغلال الدين أو ما سمّاها رضوان السيد ب «استخدامات الإسلام» التي تكاثرت في الآونة الأخيرة من أجل تحقيق مكاسب سياسية، سواء من قبل قوى المعارضة أومن قبل قوى الحكم التي تدّعي الشرعية أو تلك التي تشعر أن شرعيتها منقوصة فراحت في العقود المنصرمة الأخيرة تكثر من المدارس الدينية ومن معاهد تحفيظ القرآن الكريم لإظهارها بصورة القيم على الدين وحامي حماه. وفي هذا السياق دعا مثقفون وحزبيون عرب مشغولون بهواجس أيديولوجية وشواغل سياسية ظرفية جامحة إلى إعادة الاعتبار للعامل الديني بعد أن جرى إهماله من قبل قادة التيار القومي والتقدمي الذين ظنوا أن لا ثورة ولا نهضة ما لم تتم

---

(1) منتصر الزيات، الجماعة الإسلامية: رؤية من الداخل (القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005) ص 38.

تصفية الحساب مع الإله الأخير وذلك على حد تعبير عالم الأديان مرسيا إلياد، وذلك انطلاقا من انطباع خاطئ وقياس خاطئ على النموذج الأوروبي الذي يعشش داخل خلايا دماغ المثقف العالم ثالثي على حد تعبير المثقف والمناضل والطبيب المارتنيكي فرانتز فانون الذي ناضل في صفوف الثورة الجزائرية والذي يستحق كل هذا التقريض من إدوارد سعيد كنموذج للسرديات البديلة المناهضة للاستعمار التي يقدمها المثقف العالم ثالثي، ففي مقابلة حديثة مع كريم مروة المناضل والمفكر والمحاور كما جرى تقديمه، قام مروة بتجديد اعتقاده الذي طالما أهمل، بأن هناك «ضرورة لإعادة صياغة موقفنا من المسألة الدينية، ليس في جانبها الفلسفي البحت، وإنما في وجهها الاجتماعي ـ السياسي» وذلك انطلاقاً من أن جمهور المؤمنين جمهور أساسي في عملية التغيير لا سبيل إلى تجاهله، وخصوصاً بعد ما تطورت أطره التنظيمية»(1).

الموقف السابق من الدين والمسألة الدينية، يندرج كما يرى مروة في إطار «مهمة فكرية جديدة» تندرج في المتن من مساعيه إلى «صياغة نظرية ثورية لحركة ثورية جديدة» على حد تعبيره، طال انتظارها، لكنها بقيت شاهداً على الأزمة المستفحلة التي تمر بها الحركة الاشتراكية والفكر اليساري عموماً كما يعترف مروة في محاوراته، ولكن دون أن يتمكن هذا الفكر وأصحابه على الخروج من المأزم (المأزم في اللغة هو الطريق الضيق بين جبلين). فعلى طول

---

(1) كريم مروة، مجلة المستقبل العربي، مقابلة معه تحت عنوان: إعادة صياغة موقفنا من المسألة الدينية، العدد 286 / 12/ 2002.

المسافة الممتدة في العقود المنصرمة من القرن الأخير وأقصد القرن العشرين لم يمل ولم يكل الخطاب التقدمي العربي من التبشير بالنظرية الثورية وبالموقف الثوري من الدين والتراث عموما، وما يؤسف له أن هذه التبشيرية لم تتجاوز حدود الخطابة والمزيد من الوعود الخلبية والتي بيَّنت أن هناك إرادة أيديولوجية تتحكم في هذا الخطاب وتستبعد كل إرادة معرفة على حد تعبير ميشيل فوكو[1]

من جهته، يعيب عبد الحليم خدام في كتابه الجديد «النظام العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، 2003» على الحركات والأحزاب القومية التي سبقت حزب البعث، عدم استيعابها لدور الدين في حياة الشعوب، وقراءتها الخاطئة للدين والتراث والتي ظلت عاجزة عن التمييز بين الدين وما يحمل من قيم ومبادئ وبين التعصب الناتج عن انغلاق العقل ونقص الوعي الديني، وما يتحفظ عليه خدام في هذا السياق هو استخدام الدين وسيلة في الصراعات السياسية والذي هو أمر بالغ الخطورة من وجهة نظره، ولكنه في سعيه إلى «وضع عقد لنظام عربي جديد» كثر الحديث عنه في الآونة الأخيرة (أنظر في هذا المجال أطروحة غسان سلامة «نحو عقد اجتماعي عربي جديد») لا يدلنا على الكيفية التي يتم فيها استخدام الدين أو استيعابه، ولا على الكيفية التي نجح فيها حزب البعث في مراجعة الظاهرة الدينية وتجلياتها السياسية في حين فشل

(1) تركي علي الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي (بيروت، دار المنتخب العربي، 1995) انظر الفصل الثاني المعنون: الدين في الخطاب التقدمي العربي.

الآخرون، السابقون منهم واللاحقون ؟[1].

ما يقلق في مراجعات النخبة المثقفة التقدمية وقراءتها للظاهرة الدينية بخاصة في العقود الأخيرة من القرن المنصرم ودورها في المجتمع والسياسة، أن هذه المراجعات بقيت مشغولة كما أسلفت، بشواغل أيديولوجية وسياسية ظرفية. ففي كتابه «مفهوم النص، 1990» راح نصر حامد أبو زيد، يتقدم بكثير من الشجاعة والجرأة كما يزعم في تقديمه للكتاب، نحو قراءة جديدة للنص القرآني تقرأ فيه ما لم يقرأ بعد، ولكنها القراءة المحكومة بهاجس سياسي، لنقل بهاجس سحب البساط من تحت أقدام الحركات الإسلامية السياسية التي تدَّعي تمثيل النص القرآني وهذا ما أفصح عنه في كتابه السالف الذكر والذي لم يبرح فيه حدود القراءة التقليدية للنص القرآني، بمعنى أنه لم يأت بالجديد هنا وظل أسير التصورات الماركسية الأرثوذكسية عن النص التي ترى النص انعكاسا للواقع وهذا ما تجاوزته العلوم الإنسانية[2]، وكذلك في كتابه «التفكير في زمن التكفير، 1995» الذي هو مجموعة من الشتائم لمناوئيه من الذين يوظفون الدين في السياسة[3] .و هذا ما فعله خليل عبد الكريم صاحب الكتاب الشهير «شدو الربابة في معرفة

---

(1) عبد الحليم خدام، النظام العربي المعاصر: قراءة الواقع واستشفاف المستقبل (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003) ص17.

(2) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990) ص 9 وما بعد.

(3) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، الكتاب كما نوَّهنا مجموعة من الشتائم التي يغيب عنها كل حوار وضرب «من تقطيع الملابس» بحسب توصيف منتصر الزيات الذي ينطبق على الخطاب التقدمي.

أحوال الصحابة»[1] ففي تقديمه لكتاب محمد أحمد خلف الله عن «الفن القصصي في القرآن الكريم» الذي أعيد نشره في سياق إعادة نشر التراث الليبرالي العربي (يندرج في هذا الإطار كتاب الشيخ علي عبد الرازق عن «الإسلام وأصول الحكم» كذلك كتاب عميد الأدب العرب طه حسين عن «الشعر الجاهلي») بهدف الرد على الأصولية الإسلامية وسحب البساط من تحت قدميها، فمن وجهة نظره أن خلف الله قدم الدليل والحجة والبرهان «مما ألقمهم - أي الإسلاميين - حجراً وراء حجر فقد فقدوا صوابهم وطاشت أحلامهم وخفت عقولهم وسلكوا مسالك لا تليق»[2].

إن كل ما نخشاه، هو أن تتوه المراجعات للظاهرة الدينية عن طريقها، لتلج إلى الخرم الضيق لاستخدامات الإسلام، وبذلك نتوه عن عملية الإصلاح المطلوبة، وعندها ستتكرر أحداث السادس عشر من مايو دون أن تجد حلاً لها وأحداث مماثلة أخرى على طول الساحة العربية وعرضها وهذا ما يُحذِر منه اليوسفي؟.

الصراع على الإسلام:

يمكن القول، إنه وعلى مدى ربع قرن من الزمان، ظل رضوان السيد كنموذج للباحث النشيط، يحارب على جبهتين، على جبهة

(1) خليل عبد الكريم، شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، ثلاثة أجزاء (القاهرة، سينا للنشر، 1997).

(2) انظر المقدمة المطولة التي كتبها خليل عبد الكريم في تقديمه لكتاب محمد أحمد خلف الله عن الفن القصصي في القرآن الكريم والكتاب صادر في بيروت عن دار الانتشار العربي.

التأويلات الضيقة والأحكام الجاهزة والمسبقة والتي تستمد رؤاها ومرجعيتها، من ثقافويات سائدة، ينقسم العالم بموجبها إلى دارين وفسطاطين وملتين، وإلى جبهات حرب وصدام، الأولى تعلن عن نفسها بصيغة الجبهة العالمية لمكافحة الإرهاب التي تقودها الولايات المتحدة، في «حربها العادلة» كما جاء في البيان الستيني الذي وقّعه ستون مثقفاً أميركياً[1]، والثانية والتي تأتي من كهوف ومجاهل أفغانستان والتي تعلن عن نفسها باسم «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين» والتي تجعل من هذا الجهاد فرض عين على كل مسلم؟ وأما الجبهة الثالثة التي يناضل عليها رضوان السيد، فهي جبهة ثقافة المراجعة وذلك بهدف وقف التراجع الذي يسم الحياة الثقافية والسياسية العربية، وبالتالي إنقاذ ما يمكن إنقاذه، خاصة بعد زلزال الحادي عشر من أيلول كما يصفه، الذي زلزل الأرض من تحت أقدام العالم الإسلامي، والذي كان بكل معنى الكلمة» ضربة كبيرة لنا - كما يقول رضوان السيد- أمام العالم وأمام أنفسنا «ضربة هزت الراكد والمسكوت عنه، فحركت صوراً نمطية عنا وعن الإسلام، كما حرّكت لدينا أيضاً ردود فعل نمطية[2] من هنا أهمية ثقافة المراجعة، التي يراد لها، أن تزحزح هذه الصور النمطية في الجانبين، وتفسح المجال لثقافة نقدية والأهم لإرادة معرفة بالذات وبالعالم، وهذا هو ديدب

---

(1) رضوان السيد، الصراع على الإسلام (بيروت، دار الكتاب العربي، 2004) ص 59 إلى 73 وانظر أيضاً رده على رسالة المثقفين الأمير كيين بعنوان: هل يصلح شعار الحرب العادلة لتشكيل مجال مشترك للحوار والتضامن ص 45.

(2) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص44.

رضوان السيد كما أسلفت، وعلى مدى ربع قرن، وليس ذلك غريباً أن ينظر المفكر العربي البحريني محمد جابر الأنصاري إلى مجلة «الاجتهاد «التي يرأس تحريرها رضوان السيد مع صديقه الفضل شلق، على أنها «أبرز علامة متميزة في انعطافة الفكر الإسلامي المعاصر نحو الاهتمام بالعلوم الاجتماعية اهتماماً بحثياً معنياً بتأسيس وعي تاريخي جديد»[1].

ما يقلق رضوان السيد هو غياب رؤية نقدية للذات والعالم، وذلك بعد أن تم اختطاف الإسلام من قبل الأصولية، وهذا ما يفسر غياب رؤية حقيقية للعالم من حولنا، رؤية لا يملكها الفكر العربي والإسلامي المعاصر، لا بالمعنى النظري ولا بالمعنى الاستراتيجي/ السياسي، ومن وجهة نظره أن غياب رؤية نقدية للذات والعالم بآن، سببه قصور معرفي شديد، لنقل قصور مزمن ورؤية حسيرة تقع في أصل الأزمة المتفجرة والطاحنة، ويكاد جهلنا بالعالم أن يكون قاعدة وليس استثناءً، فنحن ومنذ أن أصبح «الوعي الديني عاملاً فاعلاً في السياسة» [2] نكاد نجهل العالم، غربه وشرقه، شماله وجنوبه، فلا معرفتنا الحسيرة بالمسيحية تؤهلنا للحوار معها، هذا عدا عن جهلنا باليهودية والأصولية اليهودية بخاصة، كذلك الحال مع الشرق الذي هبّت رياحه علينا كما بشّرنا أنور عبد الملك ولم نغتنمها لتحريك سفننا الراسية في خليج التخلف العربي، فمع الاهتمام القليل الذي

---

(1) محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001) ص 105.

(2) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص22.

أبداه الفكر العربي منذ عقدين أو أكثر بالتجربة اليابانية، فقد ظلت معرفتنا بهذا العالم نكوصية، بمعنى أن الاهتمام بالظاهرة اليابانية، ظلّ محكوماً بهاجس الحفاظ على التقليد وهيمنته، أضف إلى ذلك أننا مازلنا نجهل جنوب شرق آسيا، ونجهل بالأخص الأصولية البوذية، التي يصفها رضوان السيد بأنها أخطر من الأصولية المسيحية التي ينظر إليها على أنها كل موحد ضدنا، في حين أن فروعاً منها لا تكن عداءً للإسلام؟.

أعود للقول، إن ما يقلق رضوان السيد في كتابه الصادر حديثا والموسوم ب «الصراع على الإسلام» هو، اختطاف الإسلام، سواء من الأصولية الإسلامية التي أكلت بعقل الناس حلاوة كما يقول المثل الشعبي المصري، أو كما فعل ابن لادن بطالبان (أصحاب الخبرة البصرية القليلة في العالم كما يصفهم رضوان السيد وفهمي هويدي)[1] ومن قبل الغرب عموماً والغرب الأمريكاني بخاصة، الذي يريد إسلاماً على هواه، وإصلاحاً على هواه وكما يتصوره صحافيون مبهورون بالعولمة مثل توماس فريدمان في حواره مع الشيخ القرضاوي، ومن قبل مراكز بحثية، تزود كل خبراء الشرق الأوسط بصور نمطية عن إسلام تتملكه جرثومة تخلف أبدي على حد تعبير بريان تيرنر في تعليقه على المآلات الضيقة التي تقودنا إليها بعض الدراسات الاستشراقية عن الإسلام، وغير قابل للتجديد والإصلاح، ويعيش على مسار تاريخي طويل، عقدة النقص تجاه الغرب كما يذهب إلى ذلك برنارد لويس والذي بات كما يكتب رضوان السيد، مرجعاً ومرجعية

(1) فهمي هويدي، طالبان: جند الله في المعركة الغلط (القاهرة، دار الشروق، 2001) ص61.

لمنظري صراع الحضارات مثل هنتغتون صاحب الصيت الكبير في عالمنا العربي الإسلامي، والذي يستعير من لويس معظم بواعث التعبير عن أطروحته، ولصقور الإدارة الأمريكية، خاصة وأن كتابه الأخير «الإسلام والحداثة، ما الخطأ الذي حصل؟» أصبح وكما كتب إدوارد سعيد مادة للدراسة في صفوف ضباط الجيش الأميركي[1].

يلمح رضوان السيد، سياسة الهروب إلى الأمام، التي يمارسها الخطاب العربي المعاصر، والتي تمهد القاع إلى تجيير الإسلام لصالح الأصوليات المتصارعة، وما يقلقه أيضاً، أن الخطاب القومي العربي الذي يرتد إلى حالة دفاعية في موقفه من الغرب والعولمة بالأخص، يستعير معظم دوافع التعبير عن نفسه من الخطاب الأصولي المسكون حتى لبابه ب «فخ العولمة» و«فخ الهويات القاتلة» وهذه حالة نكوصية أخرى لا تبشر بتجاوز ما يطمح إليه رضوان السيد.

يكثر رضوان السيد من الأسئلة والأجوبة معاً، في سعيه إلى الخروج من «مأزق الأصولية» ومن «أزمة فهم الإسلام وحضارته»[2] حيث يسود نزوعان الأول يؤكد على أن الإسلام دين أصولي، قوي وعنيف منذ القدم والثاني أن النصوص المقدسة عدوة للتاريخ، وهذا ما يفسر إخضاع القرآن للدراسات التاريخية بهدف تجاوزه وهذا ما يغري الكثيرين. من هنا فإن المطلوب هو الخروج من النفق الذي

(1) هذا ما أكده إدوارد سعيد في معظم مقالاته وقد سبق لرضوان السيد أن بين كيف أن صموئيل هنتغتون قد استعار معظم أفكاره عن صدام الحضارات من برنارد لويس.

(2) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص 264.

قادتنا إليه الأصولية العدوانية والعاجزة كما يصفها، والقيام بإصلاح ديني من ضمن نهوض ثقافي عربي إسلامي شامل، والتأكيد على مبادرة الإصلاح، وإحداث تغييرات في الشأنين الاقتصادي والسياسي، بهدف التخفيف من وطأة الأصولية الضاغطة والتمهيد إلى دخول العالم بتحسين صلاتنا معه، والأهم من ذلك التسلح برؤية جديدة للعالم وبمعرفة دؤوبة يشدد عليها السيد، وبنزوع نقدي مسؤول وبوعي دقيق بالأزمة التي نمر والتي تكاد تطحننا، من هنا أهمية هذا الكتاب وأهمية أطروحاته التي تعد استكمالاً لطروحاته المهمة، وبالأخص في كتابيه» سياسات الإسلام المعاصر، 1997» و«الجماعة والمجتمع والدولة، 1997» ودورها الهام في إذكاء ثقافة مراجعة بهدف وضع حد للتراجع؟[1].

في المراجعات الجديدة للخطاب الإسلامي:

في كراسهما «عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية: الحالة المصرية، 2002» والصادر ضمن سلسلة «كراسات إستراتيجية» عن مركز الدراسات الإستراتيجية في الأهرام، يرى كل من جهاد عوده وعمار علي حسن رأياً مخالفاً للسائد في تناول الحركة الإسلامية، فمن وجهة نظرهما أنه رغم كثرة ما ينشر ويذاع حول الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر، فإن التحقق من المعلومات التي ترشح جراء ذلك ليس أمراً يسيراً، فالمعلومات يغلب عليها التحيز لأنها صادرة عن فرقاء يريد كل منهما أن ينال من الآخر، أضف إلى ذلك أن الكثير من الدراسات التي تناولت أنشطة الحركة الإسلامية دارت

---

(1) الكتابان صادران عن دار الكتاب العربي في بيروت 1997.

حول «المرجوح» والتعبير لهما ولم تقطع بيقين، خاصة وأن الكثير من الأسرار لا تزال مدفونة[1].

ما يلمح إليه الباحثان، هو غياب إرادة المعرفة في هذا المجال وحلول إرادة الأيديولوجيا، وهذا ما انتبه إليه الباحث الفرنسي جيل كيبيل في وقت مبكر عندما دعا الباحثين في الحركات الإسلامية المعاصرة إلى خلع نظاراتهما السميكة وإحلال أخرى محلها تسمح برؤية ما لا يريدون رؤيته. ولكن واقع الحال يشير إلى أن أغلب الباحثين أدمنوا الرؤية الكليانية للإسلام السياسي التي تصفه بالتخلف والجمود التاريخي وغياب الحراك داخل هذه الحركات الأصولية. من هنا مصدر الاعتراض عند عدد من الباحثين الجدد في مصر على الأبحاث التي تطال الحركات الإسلامية والتي هي في أغلبها دراسات انطباعية. من هنا يمكن التمييز داخل الخطاب الفكري الذي يطال هذه الجركات، بين تيارين، الأول ويمثله كل من رفعت السعيد في مواقفه الأيديولوجية المتشنجة من ما يسميه ب «الإسلاموية» ومن فؤاد زكريا وبالأخص كتابه «الصحوة الإسلامية في ميزان العقل» الذي استفاض فيه بالتهكم على الإسلاميين ولباسهم وسلوكهم المتخلف. . . الخ كذلك سعيد العشماوي في كتابه عن «الإسلام السياسي» الذي يندرج في إطار رؤية رسمية وأيديولوجية للحركات الإسلامية وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

ما يجمع هذا التيار هو الإدانة الدائمة للحركات الإسلامية

(1) جهاد عودة وعمار علي حسن، عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية: الحالة المصرية ضمن سلسلة كراسات استراتيجية الصادرة عن مركز الأهرام، 2002 ص 3.

والأحكام المسبقة الجاهزة التي تقوم على نفي الآخر واتهامه وإيداعه المصحات النفسية، وهذا ما يتنافى مع الدعوة إلى الإصلاح والديمقراطية حيث الديمقراطية بأبسط تعريف لها هي الاعتراف بالآخر. أما التيار الثاني، فهو يسعى إلى أن ينحي جانباً إرادة الأيديولوجيا لصالح إرادة المعرفة مع أن إرادة الأيديولوجيا تأبى ألا تكون الحاضر الغائب. وهذا التيار يتمركز أغلب باحثيه في إطار مركز الدراسات الاستراتيجية للأهرام، ويجد تعبيره في تقرير «الحالة الدينية في مصر» في جزأيه[1]، الذي أشرف عليه وحرره نبيل عبد الفتاح، ويعبر عن هذا التيار مجموعة من الباحثين الجدد، وأشير إلى نبيل الفتاح وضياء رشوان وجهاد عوده وعمار علي حسن ورفعت سيد أحمد صاحب كتاب «النبي المسلح» وعمرو الشوبكي. وحده نبيل عبد الفتاح يثير إشكالاً أيديولوجياً وحضوراً استشراقياً في قراءاته المتواترة في كتاباته المتلاحقة، وأقصد كتبه «الوجه والقناع»، و «المصحف والسيف» و «النص والرصاص» التي توقفنا عندها في فصل سابق، ولكنه على الرغم من تحيزه الأيديولوجي إلا أن ما يميزه هو سعيه للانعتاق من أسر الخطاب الأيديولوجي التقليدي وأحكامه الجاهزة، مركزاً لاحقاً على ما يسميه ب «العنف الدولتي»[2] الذي هو عنف أعمى لا يمهد لا للمصالحة ولا للحوار.

---

(1) تقرير الحالة الدينية في مصر، صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، برئاسة نبيل عبد الفتاح وإدارة ضياء رشوان، 1992.

(2) انظر الجزء الثاني من تقرير الحالة الدينية في مصر، الفصل المتعلق بـ«الجماعات الإسلامية الراديكالية» كذلك انظر كتاب نبيل عبد الفتاح،=

كما أسلفت، فإن كتابات هذا التيار تسعى إلى الانعتاق من الأحكام الجاهزة، كذلك الأيديولوجيات الإقصائية السائدة، وأن تكون بآن محكومة بإرادة معرفة، وفي هذا السياق فهي ترصد حراكاً داخل خطاب الإسلام السياسي يقطع مع تهمة الجمود والسكونية التي يسمها بها التيار الأول. وأن هذا الحراك سابق على الحادي عشر من أيلول، وهو بمثابة نتيجة للهزائم الكبرى التي عانتها هذه الحركات أمام الدولة، وبالأخص «الجماعات الإسلامية» ثاني أكبر التنظيمات الإسلامية في تاريخ مصر الحديثة. فثمة تحول يشي بتحول الجماعة كما يرى رفعت سيد أحمد في الكتاب المشترك عن «مستقبل الحركات الإسلامية، 2005» من جماعة دينية منغلقة إلى جماعة دينية سياسية منفتحة، تطرح رؤى إصلاحية وتطالب بالحوار[1]، وهذا التحول كما أسلفت سابق على الحادي عشر من أيلول. يقول رفعت سيد أحمد «إن تحولاً بنيوياً رئيسياً في «طبيعة الجماعة» قد حدث، وأن مراجعة حقيقية وكاملة في أطروحات الماضي لهذه الجماعة، قد تمَّت على امتداد السنوات الخمس السابقة وأنها كانت جادة، وواعية في الوقت ذاته بالمخاطر العالمية الجديدة، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، وأنه جرى التخلي عن الأطروحات الصدامية والتكفيرية التي عرفتها هذه الجماعة ردحاً من الزمن وشاهده على ذلك الكتب الأربعة التي أصدرتها «الجماعة الإسلامية» في القاهرة والتي هي ناتج مداولات طويلة في السجن

= النص والرصاص، (بيروت، دار النهار، ١٩٩٧) انظر من الصفحة ٣٣٦ إلى الصفحة ٣٤٠.

(1) رفعت سيد أحمد وعمرو الشوبكي، مستقبل الحركات الإسلامية بعد الحادي عشر من أيلول، (دمشق، دار الفكر، 2005) ص 100.

وخارجه، وهذه الكتب هي بالتسلسل (مبادرة إنهاء العنف، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، والنصح والتبيين في تصحيح المحتسبين»)[1].

نحو مراجعة عنيفة لفقه العنف الجهادي:

من وجهة نظر ضياء رشوان وعمر الشوبكي، أن ثمة «مراجعة عنيفة» يعيشها الخطاب الإسلامي، تطال أولاً ما يسمى ب «فقه العنف الجهادي» وأن هذه المراجعة تمثل كما يرى رفعت سيد أحمد تحولاً جذرياً لا يوافقه عليه البعض، تحولاً من شأنه، أن يرسم مساراً جديداً لحركية الإسلام السياسي، خاصة وأن فقه العنف الجهادي الذي اعتمدته هذه الجماعة يمثل مرجعاً لأغلبية الحركات الإسلامية، وهذا ما لا يقره عليه منتصر الزيات الذي يشكك في إمكانية تأثير هذه المراجعة على الحركات الإسلامية الأخرى وإن كان لا يستبعد ذلك[2]. من هنا أهمية المراجعة التي يشهد بها كثيرون والتي من شأنها أن تقطع مع الإرهاب لصالح السياسة. وبذلك تمثل أولى الخطوات باتجاه الطريق القويم الذي يقطع مع كل غلو وتطرف.

ثمة قناعة عند الكثير من الباحثين في تاريخية ومستقبل الحركات الإسلامية، وفي مقدمتهم منتصر الزيات في كتابه السالف الذكر عن «الجماعات الإسلامية» أن الحادي عشر من أيلول الدامي شكل حدثاً فارقاً في تاريخ تطور حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية،

---

(1) المصدر نفسه، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ص 222 وص 218.

وأصبح من الصعب النظر إلى مستقبل هذه الحركات بمعزل عن تداعيات هذا الحدث عربياً وعالمياً، خاصة وأن ثمة عداء أمريكي معلن لهذه الحركات السلمي السياسي منها وكذلك العنيف.

من وجهة نظر الباحثين وأشير إلى رفعت سيد أحمد مؤلف كتاب «النبي المسلح» كذلك عمر الشوبكي الخبير بمركز الأهرام ومؤلف كتاب «الإخوان المسلمون في مصر» أنه يمكن الحديث عن مستقبل الحركات الإسلامية، شرط تجاوز ورفض القراءات السائدة عن الإسلام السياسي والإسلام عموماً، وأولها القراءة الاستشراقية التي تقرن الإسلام بالخيمة والقبيلة، بالجمود والتخلف، وتربط عن عمد المصحف بالسيف، النص بالرصاص، وثانيها القراءة العلمانية كما يسميها عمر الشوبكي وكما يتهمها رفعت سيد أحمد، والتي مازالت تنتج أحكاماً مسبقة وإيديولوجية حولها الظاهرة الإسلامية والإسلام السياسي كعقبة في وجه الحداثة المنشودة وفي مقدمتها كتابات فؤاد زكريا ورفعت السعيد وسعيد العشماوي كما أسلفنا، وهي كتابات تنتهي إلى إقصاء هذه الحركات ونفيها لا بل أنها تطالب دولة شرق المتوسط على حد تعبير الروائي عبد الرحمن منيف بممارسة مزيد من العنف إزاء هذا الحركات. ما يقلق من وجهة نظر سيد أحمد والشوبكي في كتابهما الجديد (مستقبل الحركات الإسلامية، 2005) أن الخطاب العلمانوي ما يزال على حاله، بمعنى أنه يقف عند أحكامه القديمة الجاهزة فلا يفرق بين خطاب سيد قطب باعتباره المنتج الأيديولوجي لتيار الإسلام السياسي على طول الساحة العربية وعرضها وهذا ما يقره الزيات في مراجعته لخطاب «الجماعة

الإسلامية»[1]، وبين خطاب الشيخ راشد الغنوشي، ولا يفرق بين خطاب الإخوان المسلمين كحركة سياسية وبين خطاب الجماعات الإسلامية المتشددة. فالكل سواسية من وجهة نظره، وهو لا يكتفي بذلك فمن وجهة نظره أن كل حديث عن تغيير داخل خطاب الإسلام السياسي يندرج في إطار مؤامرة تستهدف اليسار العربي[2]، أو يندرج في إطار مبدأ التقية الذي تعتمده هذه الحركات في حديثها عن الديمقراطية والإصلاح السياسي والتغيير.

يخص رفعت سيد أحمد حديثه عن مستقبل الحركات الإسلامية بالحديث عن «الجماعة الإسلامية» ثاني أكبر تنظيم بعد الإخوان المسلمين في مصر. فمن وجهة نظر سيد أحمد أن تغييراً ملحوظاً طال خطاب هذه الجماعة التي اعتمدت لغة العنف، وأن ثمة مراجعة فكرية دقيقة، يسمها هو بالعنيفة تطال «فقه العنف الجهادي» الذي تعتمده، وهو يعتمد في ذلك على أمرين، على الكتب الأربعة التي تندرج في إطار تصحيح المفاهيم التي أصدرتها الجماعة بعد مداولات طويلة داخل السجن وخارجه وهذه الكتب هي :

1 ـ مبادرة إنهاء العنف.

2 ـ حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين.

3 ـ تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء.

---

(1) منتصر الزيات، الجماعة الإسلامية، ص 39.

(2) المصدر السابق، الفصل الثاني، عودة الإخوان المسلمين، من الصفحة 61 إلى الصفحة 100. الذي يشرح فيه أوهام اليسار العربي حول مؤامرة السادات والجماعة الإسلامية.

4 ـ النصح والتبيين في تصحيح المحتسبين[1].

وثانياً فهو يستند على المقابلة المطولة التي أجراها مكرم محمد أحمد رئيس تحرير المصور مع قادة هذه الجماعة (كرم زهدي وآخرين) والتي نشرها على صفحات طويلة في المصور[2].

من وجهة نظر رفعت سيد أحمد «إن تحولاً بنيوياً رئيسياً في طبيعة الجماعة» قد حدث، وأن مراجعة حقيقية وكاملة في كل أطروحات الماضي العنيف لهذه الجماعة، قد تمت على امتداد السنوات الخمس السابقة وأنها كانت جادة، وواعية في الوقت ذاته بالمخاطر العالمية الجديدة، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، وبخاصة الخطر الإسرائيلي القادم على المنطقة كلها وفي القلب منها مصر»[3] وهو لا يكتفي بذلك بل يشيد بأن تحول الجماعة من جماعة دينية منغلقة إلى جماعة دينية سياسية منفتحة، تطرح رؤى إصلاحية وتطالب بالحوار، والتطبيع مع المجتمع بآفاق ورؤى أوسع مما سبق وطرحته في أدبياتها القديمة التي كانت في مجملها أطروحات صدامية ترفض الآخر، وتكفر الحاكم والمجتمع» وهذا ما يؤكده الشوبكي مع بعض التحفظ، فمن وجهة نظره أنه على مدى «أكثر من عقدين من الزمان بدأت حركات الإسلام السياسي تشهد تحولات كثيرة نتيجة تغيرات عالمية وإقليمية محلية وفي مقدمتها حدث الحادي

(1) رفعت سيد أحمد والشوبكي، المصدر السابق، ص9695.

(2) المصدر السابق، ص 100 وما بعد وانظر منتصر الزيات في «ملاحظات حول المراجعات» ص389 إلى 396.

(3) رفعت سيد أحمد، ص99.

عشر من أيلول»، لكنه يؤكد على أن هذه التغييرات سبقت الحادي عشر من أيلول بكثير وهذا ما يجمعه مع رفعت سيد أحمد. لا بل إنه يؤكد بقوله إن «المفارقة الحقيقية أن كثيراً من الجماعات الجهادية عادت في الألفية الثالثة وراجعت كثيراً من أفكارها في أعقاب هزيمتها في معركة المواجهة مع الدولة المصرية»[1] وهو يرصد ما يسميه بالتحول الجذري لهذه الجماعة قياساً بالمواقف التكفيرية السابقة التي انتهت بتكفير المجتمع والدولة معاً؟[2]

من وجهة نظر منتصر الزيات في رؤيته الجديدة «أن علينا أن ننتظر وقتا آخر يمكن بعده قياس درجة الثابت والمتغير لدى قادة تلك الجماعات التي شغلت الرأي العام لأكثر من ثلاثة عقود بأهم الأحداث التي غيرت مجرى الحياة السياسية بمصر ولم تزل تغير»[3] وذلك على الرغم من قناعاته بأن المراجعة تمَّت بقناعة تامة من قبل قادة هذه الجماعة وليس بالإكراه «فسنوات السجن أتاحت لهم الفرصة للتعلم والسباحة في بطون أمهات الكتب مما وسع مداركهم وأزال كثيراً من الغشاوة»[4].

والسؤال هو: هل تنجح هذه المراجعة العنيفة كما يصفها الشوبكي بوقف التراجع الذي وسم مسيرة هذه الجماعة والجماعات الإسلامية الراديكالية بوجه عام؟ وهل يصلح هذا التحول في مسيرة

---

(1) المصدر نفسه، ص100 وما بعد.

(2) المصدر نفسه، ص100.

(3) منتصر الزيات، المصدر نفسه، ص388.

(4) المصدر نفسه، ص390.

الجماعة من التكفير إلى تصحيح المفاهيم لأن يكون مدخلاً للبحث في مستقبل هذه الحركات.

من وجهة نظر رفعت سيد أحمد الذي يدعو إلى بناء «فقه للمقاومة» جديد يقطع مع النزعة التكفيرية السابقة، أن لهذه الحركات مستقبل شرط تبنيها لمنهج جديد في الفكر والواقع وهذا هو مكمن رهانه. أما الشوبكي الذي ينتقد بقوة التسطيح الفكري الذي تمارسه الولايات المتحدة الأميركية في فهمها لهذه الحركات، فيرى أن انكسار ما يسميه ب «الجهاد النَّصي» المنزوع الصلة بالواقع الاجتماعي والسياسي المحبط والمفصول عن حسابات السياسة يفسح المجال لانتعاش جديد لاحتجاج إسلامي مشروع وسلمي، وهو يعول في هذا المجال على أهمية التفاعل الكبير بين مشروع الإسلام السياسي السلمي والمشاريع السياسية الأخرى سواء كانت قادمة من داخل المجتمعات الإسلامية أو من الإدارة الأمريكية، وبالتالي دمج تيار الإسلام السياسي الذي سيكون مهيأ لذلك في المسيرة المدنية لبلدان العالم العربي والإسلام وبالتالي تدعيم مسيرة التطور الديمقراطي وهنا مكمن الرهان وقيمة التحول الذي طال خطاب الجماعة الإسلامية والذي من شأنه أن يدفع إلى تصحيح حقيقي للمفاهيم والأهم إلى تأسيس خطاب إسلامي إنساني جديد؟.

في رأيي إن المدخل إلى ثقافة المراجعة يتم عبر تجاوز الثقافويات السائدة على الطرفين الغربي والعربي الإسلامي التي تستعير معظم بواعث التعبير عن نفسها، من الماضي التليد، لنقل من ماضي الحروب الصليبية التي تناوبت فيها الانتصارات والهزائم. هذا ما فعلته النخب

الدينية في الولايات المتحدة الأميركية بعد الحادي عشر من أيلول الدامي (الكل يذكر شتائم القس جيري فالويل للنبي محمد ﷺ وكذلك القس روبرتسون راعي العلاقات الإنجيلية في البيت الأبيض) وكذلك النخب الثقافية والإعلامية التي راحت تستعير من الاستشراق التقليدي بواعث التعبير في تغطيته للإسلام والذي-أي الاستشراق- ما ملَّ من التأكيد على أن الإسلام عصي على التغيير وأن صدام الإسلام والحداثة أمر لا مفر منه كما تؤكد أطروحة شيخ المستشرق برنارد لويس عن «صدام الإسلام والحداثة» التي ألهمت عند الكثير من المثقفين والأكاديميين وقادة البنتاغون وفي مقدمتهم هنتغتون كما صرّح في واحدة من طروحاته، إحساساً بجمود الإسلام مقابل ديناميكية الغرب، وعنف الإسلام مقابل تسامح الغرب، فالإسلام هو دين المصحف والسيف، النص والرصاص، الوجه والقناع وهذا ما فسّر على عجالة أحداث الحادي عشر من أيلول وسرعان ما تبين أن تغطية الإسلام في وسائل الإعلام الغربية بحسب التعبير الأثير لدى إدوارد سعيد، تستعير معظم دوافع التعبير عن نفسها من الاستشراق بوصفه حقلاً للصراع والمنافسة والمحاكمة وحتى التأديب. من هنا ليس غريباً أن يتحدث الرئيس بوش عن الحرب الصليبية والتي فسرت على أنها زلة لسان، وأن يتحدث وزير الدفاع الأميركي مجدداً عن حرب الأفكار التي يجب أن تتلازم مع الحرب الكبرى التي شنَّتها الولايات المتحدة الأميركية على الإرهاب، ولكنه لم يقدم لنا الجواب عن حرب الأفكار: هل هي جزء من الأجندة العسكرية لوزارة الدفاع أم أنها جزء من أجندة اليمين الجدد والإنجيليين الأصوليين الذي يستعيرون معظم دوافع التعبير عن سلوكهم من ميثولوجيا العهد القديم التي تتحدث عن مجيء المسيح الموعود وعن يوم القيامة.

في المقابل العربي الإسلامي، يسعى البعض من النخب الدينية والثقافية إلى التأكيد على أولوية الثقافي على السياسي في صراعنا مع الغرب الإمبراطوري، وهذا ما يفسر القول بالمعادلات المستحيلة الحل التي لا تتصور إمكاناً للنهضة إلا بغياب الآخر والتي تمتد من سيد قطب ومحمد قطب في حديثهما عن «جاهلية القرن العشرين» إلى حسن حنفي الذي لا يتصور إمكاناً للنهضة العالم الإسلامي إلا بغياب الآخر عبر دورة سباعية (كل سبعة قرون) تأخذ طابعاً ميثولوجياً[1]، وهذا ما يفسر أبلسة الآخر على صعيد الخطاب السياسي للإسلام السياسي وحتى القومي العربي، بحيث غابت كل إمكانية للحوار، وضاعت كل الدعاوي الداعية إلى مراجعة خطابنا الديني الذي يقول بإفلاس الحضارة الغربية وهذا ما دعا إليه الرئيس الإيراني محمد خاتمي في كتابه «بيم موج» الذي دعا إلى مراجعة معظم مقولاتنا التي تحول بيننا وبين الحوار مع الآخر[2]. وهذا ما يفسر العنف الذي لازم الخطاب الإسلامي السياسي والذي يظهر أحياناً على أنه ردود فعل لحامية إسلامية تشعر بأن الحداثة الغربية تجتاحها وأن الغرب الإمبريالي والإمبراطوري يهدد بدهسها تحت أقدام ديناصورات الحديقة الجوراسية[3]. من هنا فإن كل محاولة تحتمي بالثقافويات السائدة هنا وهناك والتي تقول بالصراع الأزلي بين الإسلام والغرب، أو تلك التي

---

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992) ص495 إلى ص 505.

(2) محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر (بيروت، دار الجديد، 1998).

(3) فرنسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة، دار مطور، 2002) ص 20.

تدفع باتجاه القول بصدام الحضارات، فالحضارات لا تتصادم، ما يتصادم هم الأفراد وكذلك الدول. أما القول بصدام الحضارات فهو تأكيد على أن العالم لا يزيد عن كونه فسطاطين ودارين، دار الإسلام ودار الحرب، لنقل دار الغرب ودار الإسلام. من هنا تأكيد معظم المراجعات الحديثة التي طالت خطاب الإسلام السياسي، على أن الصراع بيننا وبين الغرب وليس التصادم، هو صراع مصالح وبالتالي فهو صراع سياسي من سنة الحياة ويحدث داخل المعسكر الواحد والفسطاط الواحد بحسب التقسيم الثقافي للخطاب الإسلامي. وهذا الصراع ينفتح على كل إمكانيات الحوار والتواصل وتبادل المنفعة والمصالح.

وفي رأيي أن كل ما يمكن أن نخشاه، أن يقف المضطَهد على أرضية المضطهد بكسر الياء، وعندها يتوسط العنف ليحول بيننا وبين كل إمكانية للحوار (حوار الداخل وحوار الخارج) ليحل محلهما ما يسميها منتصر الزيات بـ«سياسة تقطيع الملابس»[1]، وما يؤسف له أن النخب الدينية والثقافية على ضفتنا وعلى ضفة الأطلسي، تستعير بواعث التعبير عن نفسها من ثقافويات تؤكد على ما هو جوهري وثابت وأزلي وجامد في كل ثقافة، وبذلك تخون إمكانية النهضة والحوار. من هنا كان رأيي أن نتجاوز هذه الثقافويات وبذلك نتحاشى الاصطدام بالثور الأمريكي الذي يدفعه اليمين المتطرف والإنجيليون الجدد إلى غزو العالم، العالم لا يزيد عن كونه في نظر هؤلاء ميدانا لحفدة فاوست ولهواة الغولف يعبثون به كما يريدون؟.

---

(1) منتصر الزيات، ص395.

الفهرس


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

تركي علي الربيعو

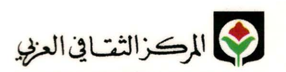
الحركات الإسلامية

في منظور الخطاب العربي المعاصر

إن انسداد الآفاق السياسية أمام الشباب المسلم في منطقة الشرق الأوسط مع تنامي الدولة التسلطية، أضف إلى ذلك السياسة الأميركية التي تساعد عملية التجييش الواسعة في المنطقة يؤدي إلى تفعيل دور القوى الراديكالية الإسلامية على الرغم من افتقارها إلى مشروع سياسي حقيقي كما يرى شهودها من الداخل.

إن صرخات الإدانة لمشروعيتها، والتحليلات المتشنجة والسريعة للظاهرة لا تفعل سوى زيادة الطين بلة، لا بل أن هذه التحليلات التي نناقشها في هذا الكتاب، سرعان ما تثبت لنا صحة الاتهامات السائدة لمعشر المثقفين، وأوهامهم النخبوية، الذين ظنوا أنهم تجاوزوا الأصولية وباتوا على عتبات الحداثة، فإذا بهم فجأة يعودون القهقرى إلى ما قبل نقطة الانطلاق. كذلك فإن الحل البوليسي للظاهرة قد أثبت عقمه، وعلى طول المساحة الممتدة من أنقرة إلى الجزائر إلى كابول. كفانا تعاملاً مع الظاهرة على طريقة النعامة والصياد، فالأمر يحتاج إلى أبعد من ذلك، لنقل إلى مواقف شجاعة ومبتكرة وبعيدة عن الرطانات الإيديولوجية التي تنتشر في أروقة ثقافتنا المعاصرة، وتحول دون كل رؤية.

إننا نأمل لهذه القراءة التشخيصية للخطاب العربي المعاصر في رؤيته للحركات الإسلامية، أن تكون فاتحة لقراءات أخرى تكمل ما بدأناه وتتجاوز ما قصرنا به.



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
هاتف: 303339 22 212+ فاكس: 305726 22 212+
بيروت: ص.ب: 113/5458
هاتف: 750507 1 961+ فاكس: 343701 1 961+
markaz@wanadoo.net.ma cca_casa_bey@yhoo.com

ISBN 9953-68-125-2

